



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Rhuan Reis do Nascimento

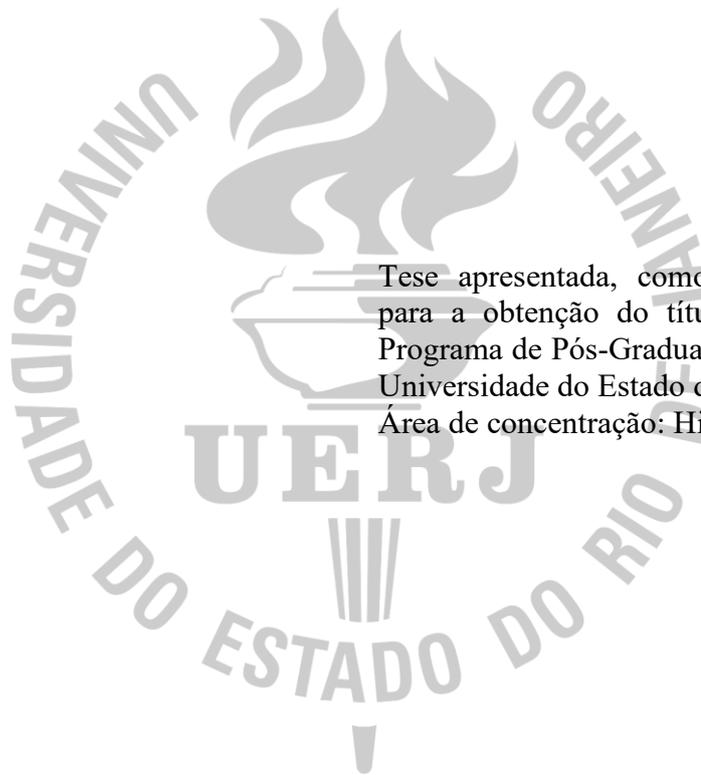
**A ética católica e o espírito distributista: Alceu Amoroso Lima e sua
geração em debate por uma alternativa cristã à questão social (1926-1983)**

Rio de Janeiro

2023

Rhuan Reis do Nascimento

A ética católica e o espírito distributista: Alceu Amoroso Lima e sua geração em debate por uma alternativa cristã à questão social (1926-1983)



Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Área de concentração: História Política.

Orientador: Prof. Dr. Orlando de Barros

Rio de Janeiro

2023

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

N244	<p>Nascimento, Rhuan Reis do. A ética católica e o espírito distributista: Alceu Amoroso Lima e sua geração em debate por uma alternativa cristã à questão social (1926-1983) / Rhuan Reis do Nascimento. – 2023. 208 f.</p> <p>Orientador: Orlando de Barros. Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>1. Religião – Aspectos econômicos – Teses. 2. Política social – Teses. 3. Catolicismo – Brasil – Teses. 4. Leigos (Religião) – Igreja Católica – Teses. I. Barros, Orlando de. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p> <p>CDU 2:330</p>
------	---

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Rhuan Reis do Nascimento

**A ética católica e o espírito distributista: Alceu Amoroso Lima e sua geração em debate
por uma alternativa cristã à questão social (1926-1983)**

Tese apresentada, como requisito parcial
para a obtenção do título de Doutor, ao
Programa de Pós-Graduação em História da
Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Área de concentração: História Política.

Aprovada em 20 de março de 2023.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Orlando de Barros (Orientador)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Thiago Cavaliere Mourelle

Arquivo Nacional

Prof.^a Dra. Márcia de Almeida Gonçalves

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Alessandro Garcia da Silva

Instituto Federal Fluminense

Prof. Dr. Ricardo Antonio Souza Mendes

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Rio de Janeiro

2023

AGRADECIMENTOS

Inicialmente, gostaria de agradecer à minha família, principalmente à Márcia Regina, minha mãe, e à Jaqueline e Luana, minhas irmãs, que muito me apoiaram ao longo desta caminhada. Estendo o agradecimento aos meus amigos e incentivadores: Erick Kreischer, Nilmar Carvalho e Maicon Carreiro, que partilham a mesa de estudos comigo há anos e à minha companheira, Bruna. Obrigado por terem compreendido as minhas ausências em momentos importantes para vocês.

Agradeço especialmente ao Prof. Dr. Orlando de Barros, pela humanidade com a qual me acompanhou durante a jornada do doutorado. Obrigado pela presteza ao atender às minhas solicitações, pela atenção com a qual sempre leu os meus textos, pelo carinho com o qual sempre me recebeu em sua casa, pela compreensão com a qual lidou com as minhas limitações e, sobretudo, pelas longas conversas que travou comigo. Considero-me um privilegiado por ter podido conviver com este, a quem tenho a honra de dizer que é o meu grande mestre.

Sou muito grato também ao Prof. Dr. Thiago Mourelle e à Prof. Dr.^a Márcia de Almeida Gonçalves, pela leitura e pelos apontamentos feitos, no momento da qualificação, ao texto sobre o qual esta tese foi estruturada. Vossos comentários foram muito importantes para o sucesso deste estudo.

Agradeço ainda aos queridos amigos Alessandro Garcia e Leandro Garcia, por terem me estimulado a estudar a trajetória de Amoroso Lima. É uma felicidade ser tratado por vocês como par.

In memoriam, ofereço o meu carinho e a minha gratidão às esposas dos queridos amigos e mestres, Orlando de Barros e Alessandro Garcia, respectivamente, Estela e Carol. Muito obrigado por terem me recebido em suas casas e por me tratarem sempre tão bem, enquanto eu, admirado, bebia o máximo quanto era possível do conhecimento de seus maridos.

Presto ainda meus agradecimentos a todos que contribuíram indiretamente para este trabalho: ao corpo docente do Programa de Pós-graduação em História da UERJ, pelo conhecimento compartilhado; aos funcionários da secretaria e do apoio, sem os quais o programa não funcionaria; e aos colaboradores dos arquivos da Biblioteca Nacional, do Centro Alceu Amoroso Lima Pela Liberdade, do Centro Dom Vital, e do Instituto Dom Helder Câmara.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

RESUMO

NASCIMENTO, Rhuan Reis do. **A ética católica e o espírito distributista**: Alceu Amoroso Lima e sua geração em debate por uma alternativa cristã à questão social (1926-1983). 2023. 208 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

Durante a primeira metade do século XX, enquanto a Europa vivia as consequências da expansão do modelo industrial, o historiador anglo-francês Hilaire Belloc formulou, na Inglaterra, o distributismo. Tratava-se de uma teoria econômica, baseada em pequenas propriedades, que se apresentava como uma alternativa cristã-católica ao capitalismo e ao socialismo. Nesse contexto, no Brasil, estava em curso um projeto encabeçado por Dom Leme, arcebispo do Rio de Janeiro, que visava aumentar a influência dos valores católicos na sociedade por meio da intensificação da atuação dos intelectuais leigos, que deveriam assumir postos estratégicos na política e na cultura. Um dos intelectuais leigos mais importantes desse projeto foi Alceu Amoroso Lima, que, ao dirigir importantes centros de sociabilidade católica, como a revista *A Ordem* e o Centro Dom Vital, tornou-se o líder do laicato católico brasileiro durante a maior parte do século passado. Pouco antes de ascender às posições de destaque, Amoroso Lima tomou conhecimento do distributismo, interessou-se pelo tema e, pouco depois, começou a propagar o modelo como uma opção para o Brasil. Esta adesão ao distributismo foi seguida por importantes intelectuais e políticos brasileiros, como Gustavo Corção e Manoel Lubambo. Apesar das muitas menções feitas ao distributismo por personalidades renomadas, a presença do distributismo no país ainda não havia sido estudada. Assim, esta tese tem como principal objetivo investigar a recepção e a apropriação do distributismo no Brasil, a partir da atuação do expoente do pensamento social católico, Alceu Amoroso Lima, entre os anos de 1926 e 1983.

Palavras-chave: Distributismo. Alceu Amoroso Lima. Chesterton. Belloc. Doutrina Social Católica.

ABSTRACT

NASCIMENTO, Rhuan Reis do. **Catholic ethics and the distributist spirit: Alceu Amoroso Lima and his generation in debate for Christian alternative to the social issue (1926-1983).** 2023. 208 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

During the first half of the 20th century, while Europe was experiencing the consequences of the expansion of the industrial model, the Anglo-French historian Hilaire Belloc formulated distributism in England. It was an economic theory, based on small properties, which presented itself as a Christian-Catholic alternative to capitalism and socialism. In this context, in Brazil, a project headed by Dom Leme, Archbishop of Rio de Janeiro, was under way, which aimed to increase the influence of Catholic values in society, through the intensification of the work of lay intellectuals, who should assume strategic positions in the politics and culture. One of the most important lay intellectuals in this project was Alceu Amoroso Lima, who, by directing important centers of Catholic sociability, such as the magazine *A Ordem* and the *Centro Dom Vital*, became the leader of the Brazilian Catholic laity for most of the last century. Shortly before ascending to prominent positions, Amoroso Lima became aware of distributism, became interested in the subject and, shortly afterwards, began to propagate the model as an option for Brazil. This adherence to distributism was followed by important Brazilian intellectuals and politicians, such as Gustavo Corção and Manoel Lubambo. Despite the many references made to distributism by renowned personalities, the presence of distributism in the country had not yet been studied. Thus, this thesis has as main objective to investigate the reception and appropriation of distributism in Brazil, from the performance of the exponent of Catholic social thought, Alceu Amoroso Lima, between the years 1926 and 1983.

Keywords: Distributism. Alceu Amoroso Lima. Chesterton. Belloc. Catholic Social Doctrine.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1	CATOLICISMO E MODERNIDADE	19
1.1	Igreja Católica no século XIX	19
1.2	O intelectual leigo católico	27
1.2.1	Intelectual segundo Jean-François Sirinelli	28
1.2.2	O protagonismo do intelectual leigo católico	28
1.3	Tomás de Aquino contra a modernidade	32
1.3.1	O tomismo como filosofia oficial da Igreja Católica	32
1.3.2	Jacques Maritain e o neotomismo na França	35
1.4	A Igreja Católica e a Questão Social	40
1.4.1	<u>A Revolução Industrial e suas consequências</u>	40
1.4.2	<u>A posição católica frente a Questão Social</u>	42
1.4.3	<u>O direito natural e a lei natural segundo Tomás de Aquino</u>	44
1.4.4	<u>A propriedade na <i>Suma Teológica</i></u>	46
1.4.5	<u>Duas leituras da mesma concepção de propriedade</u>	48
1.5	A Doutrina Social da Igreja	49
1.5.1	<u>Os princípios da Doutrina Social da Igreja</u>	49
1.5.2	<u>O desenvolvimento da Doutrina Social da Igreja no século XX</u>	50
1.5.3	<u>Neotomismo e Doutrina Social da Igreja: pretensões universais, particularidades nacionais</u>	53
2	O DISTRIBUTISMO INGLÊS: PELA RESTAURAÇÃO DA LIBERDADE POR MEIO DA DISTRIBUIÇÃO DA PROPRIEDADE	55
2.1	A Inglaterra do século XX: um terreno fértil para a circulação das ideias socialistas	55
2.2	O catolicismo na Inglaterra	56
2.2.1	<u>O Movimento de Oxford e a conversão de anglicanos renomados ao catolicismo</u>	59
2.2.2	<u>Cardeal Manning e o catolicismo social na Inglaterra</u>	60
2.3	A Origem do distributismo	62
2.3.1	<u>“Chesterbelloc”</u>	62
2.3.2	<u>O esboço do ideal distributista: o debate na revista <i>New Age</i></u>	65
2.4	A Filosofia distributista	73

2.4.1	<u>A liberdade no ideário distributista</u>	77
2.4.2	<u>A propriedade privada segundo os pensadores distributistas</u>	77
2.4.3	<u>Tomismo, Distributismo e a Doutrina Social Católica</u>	80
2.5	O papel da História e da Religião na teoria distributista	83
2.5.1	<u>História e Religião em <i>O Estado Servil</i></u>	84
2.5.2	<u>Considerações acerca das análises históricas de Hilaire Belloc</u>	87
2.5.3	<u>Hilaire Belloc e os limites do Cristianismo na História</u>	89
2.6	As críticas distributistas ao capitalismo e ao socialismo	92
2.6.1	<u>Distributismo e capitalismo</u>	93
2.6.2	<u>A crise de 1929 e a instabilidade do capitalismo</u>	97
2.6.3	<u>Distributismo e Socialismo</u>	99
2.6.4	<u>A experiência russa contraria a tese de Belloc</u>	102
2.7	As críticas dirigidas ao distributismo	104
2.8	A prática distributista	107
2.8.1	<u>O Movimento Distributista</u>	108
2.8.1.1	A G. K.'s Weekly	108
2.8.1.2	A Liga Distributista	110
2.8.2	<u>Distributismo em disputa</u>	114
2.8.3	<u>Como restaurar a propriedade?</u>	116
2.9	O fim do movimento distributista inglês	122
3	O DISTRIBUTISMO NO BRASIL	123
3.1	O Brasil das primeiras décadas do século XX: a Igreja Católica brasileira nos primeiros anos da República	123
3.2	Os intelectuais leigos e a neocristandade no Brasil	126
3.2.1	<u>Dom Leme, Jackson de Figueiredo e a neocristandade</u>	127
3.2.2	<u>Alceu Amoroso Lima e a consolidação da revista <i>A Ordem</i> e do Centro Dom Vital</u>	129
3.2.3	<u>De bombeiro a incendiário: inflexões na trajetória de Alceu Amoroso Lima</u>	132
3.3	A recepção do distributismo no Brasil	138
3.3.1	<u>Amoroso Lima como referência</u>	138
3.3.2	<u>Chesterton no Brasil</u>	139
3.3.3	<u>As primeiras menções ao distributismo no Brasil</u>	141
3.3.4	<u>A consolidação do distributismo como alternativa econômica para o Brasil</u>	151
3.3.5	<u>Da euforia ao lamento: o distributismo perde espaço</u>	171

3.3.5.1	O momento do distributismo	171
3.3.5.2	O distributismo como alternativa ao clima de Guerra Fria	173
3.3.5.3	Corção, Amoroso Lima e o acirramento dos debates políticos nas vésperas do golpe militar	175
3.3.5.4	Distributismo em tempos de ditadura: uma impossibilidade	181
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	188
	REFERÊNCIAS	194

INTRODUÇÃO

No início da década de 1920, Dom Sebastião Leme, arcebispo do Rio de Janeiro, iniciou um projeto que tinha como um de seus objetivos aumentar a influência da Igreja Católica na configuração política e cultural do Brasil. Tal projeto incluía incentivar a intervenção dos leigos católicos nas questões sociais do país, exortando-os para que ocupassem espaços estratégicos para a difusão dos valores cristãos. As ações de D. Leme obtiveram considerável sucesso na estruturação de redes católicas de sociabilidade, dentre as quais se destaca o papel da revista *A Ordem* (1921) e do Centro Dom Vital (1922), e na formação de líderes do laicato que tiveram atuação expressiva na conjuntura brasileira do século XX. Alceu Amoroso Lima foi um desses líderes.

Na década de 1920, Alceu Amoroso Lima conheceu um ideal econômico que estava surgindo na Inglaterra: o distributismo. Formulado pelo historiador Hilaire Belloc e amplamente propagado pelo escritor Gilbert Keith Chesterton, o distributismo foi apresentado como uma alternativa de matriz cristã ao capitalismo e ao socialismo. Seus defensores, os chamados distributistas, consideravam que a raiz dos problemas sociais modernos estava no fato de a propriedade dos meios de produção estar concentrada nas mãos de poucos capitalistas. Para eles, a dita concentração era a causa da redução da grande massa de homens a uma vida de servidão assalariada.

A partir deste diagnóstico, os distributistas propuseram como solução aos problemas causados pelo capitalismo um modelo econômico fundamentado na descentralização e na maior distribuição da propriedade dos meios de produção. O socialismo também foi rejeitado pelos distributistas, à medida que foi igualmente apontado como um ideal concentrador de propriedade, com a especificidade de centralizá-la nas mãos da elite estatal.

Tão logo conheceu o distributismo, Amoroso Lima passou a difundir-lo, por meio de conferências, livros e artigos, como uma alternativa econômica para o Brasil. Em 1928, Amoroso Lima foi alçado ao posto de diretor do Centro Dom Vital e começou a editar a revista *A Ordem*. Este momento marcou o início de sua trajetória como um dos mais influentes líderes do laicato católico brasileiro. Posteriormente, Amoroso Lima assumiu a direção da Coligação Católica Brasileira (1929) e da Ação Católica Brasileira (1934). Tornou-se também secretário-geral da Liga Eleitoral Católica (1932). Durante o tempo que ocupou os cargos de destaque elencados acima, Amoroso Lima defendeu abertamente o ideário distributista.

A intensa propaganda do distributismo feita pelo presidente do Centro Dom Vital, bem

como a identificação do ideal econômico com a doutrina católica, fez com que intelectuais católicos como Manoel Lubambo, Araújo Lima e Gustavo Corção também se interessassem pelo assunto. Do mesmo modo, políticos como Carlos Lacerda e Juscelino Kubitschek incorporaram o distributismo em seus discursos e programas. Com efeito, pode-se dizer, com base nos textos publicados em livros, jornais e revistas da época, que o distributismo figurou dentre as possibilidades econômicas discutidas no Brasil durante a maior parte do século XX.

Apesar das muitas menções feitas ao distributismo por intelectuais e políticos brasileiros, a presença das ideias distributistas no Brasil ainda não foi suficientemente estudada. Assim, a presente tese, que tem como principal objetivo investigar a recepção e a apropriação do distributismo no Brasil, a partir da atuação do expoente do pensamento social católico, Alceu Amoroso Lima, entre os anos de 1926 e 1983, parece constituir a primeira pesquisa de fôlego sobre o assunto.

A escolha por abordar o tema a partir da trajetória de Amoroso Lima está relacionada ao fato deste ter sido o principal propagador do distributismo no Brasil. Quanto ao recorte temporal, delimitamos como marcos os anos de 1926 e 1983. Afinal, em 1926, Amoroso Lima fez a primeira menção pública ao distributismo que se tem notícia no Brasil. Já em 1983, Amoroso Lima, que ainda se declarava distributista, faleceu. As trajetórias de outros pensadores católicos que atuaram na propagação do distributismo no Brasil, como Manoel Lubambo e Gustavo Corção, encontram-se dentro do período delimitado.

Não pense, caro leitor, que a ausência de estudos sobre o distributismo nas obras de pensadores brasileiros revela a falta de interesse acadêmico no pensamento de Amoroso Lima ou no engajamento dos leigos católicos brasileiros nas discussões econômicas e sociais, durante o século passado. Ambos os temas têm sido muito abordados em teses e dissertações que, com frequência, se transformam em livros de venda considerável, por atraírem a curiosidade do público não acadêmico. Sobre Amoroso Lima, especificamente, há um considerável número de obras que versam sobre as mudanças políticas vividas pelo intelectual católico, que passou de uma posição conservadora, afeita ao autoritarismo, para uma posição liberal-progressista.

Nesse sentido, cabe destacar o livro *Um itinerário no século* (2006), de Marcelo Thimotheo da Costa. Tal obra, fruto de uma tese de doutorado, tem como finalidade versar sobre a vida pública de Amoroso Lima, destacando, principalmente, as inflexões experimentadas pelo líder do laicato católico. Apesar de ter lançado mão de uma ampla variedade de fontes produzidas por Amoroso Lima – correspondências, livros e artigos publicados em revistas e jornais –, chama atenção o fato de que Marcelo Thimotheo da Costa não citou o distributismo em seu volumoso estudo.

Candido Moreira Rodrigues (2006), por sua vez, desenvolveu uma pesquisa sobre as transformações nas concepções políticas de Amoroso Lima. Para isso, trilhou um caminho diferente do escolhido por Marcelo Timotheo da Costa (2006). Segundo Rodrigues, a chave de leitura das inflexões vividas por Amoroso Lima está nos pensadores, nacionais e internacionais, que lhe serviam como referencial intelectual. Desta forma, o Amoroso Lima autoritário estaria relacionado aos expoentes do catolicismo autoritário, como Jackson de Figueiredo e Joseph de Maistre. Em contrapartida, a mudança de Amoroso Lima em direção aos ideais democráticos, teria se dado a partir de seu contato direto com Jacques Maritain. No estudo de Rodrigues, Chesterton foi citado como um dos pensadores pelos quais Amoroso Lima assumiu ter sido influenciado (2006, p. 265). Sobre o distributismo, nada foi escrito.

Apesar da ausência do distributismo, os estudos de Costa e de Rodrigues, bem como outros que versam sobre Amoroso Lima, representam fontes importantes para a nossa tese. Dialogamos com elas para cumprir um de nossos objetivos específicos, que é: empreender um estudo sobre a relação entre o distributismo e os diferentes posicionamentos políticos assumidos por Amoroso Lima no decorrer de sua trajetória.

Outro de nossos objetivos específicos é: contribuir para o conjunto dos estudos históricos sobre o Brasil do século XX, especialmente no âmbito da mobilização da população católica em torno de projetos políticos, sendo estes partidários ou não. Para lançar luz sobre essa questão, lançamos mão dos escritos de Guilherme Arduini sobre a atuação de Amoroso Lima junto a outros intelectuais leigos. São eles: *Em busca da idade nova* (2015) e *Os soldados de Roma contra Moscou* (2014).

Diferente de Rodrigues (2006) e Costa (2006), Arduini enfatizou o papel de Amoroso Lima como líder do eleitorado e do operariado católico. Com isso, expôs, sobretudo na obra *Em busca da idade nova*, as estratégias traçadas e postas em prática por Amoroso Lima e pelos intelectuais do Centro Dom Vital com o intuito de intervir no cenário político brasileiro, entre 1928 e 1945. Destacou a ação da Liga Eleitoral Católica e das organizações operárias formadas no seio do laicato, mas não tratou do distributismo.

Em *Os soldados de Roma contra Moscou*, Arduini, em poucas palavras, apontou que no contexto da Assembleia Constituinte de 1933, Alceu Amoroso Lima escolheu Chesterton e seu distributismo para fundamentar suas recomendações no tocante ao modo como os membros da Liga Eleitoral Católica deveriam se portar frente aos regimes sociopolíticos emergentes: rejeitando o controle do Estado sobre as atividades econômicas e valorizando as pequenas propriedades como garantia da liberdade individual. Contudo, o autor não aprofundou o assunto.

A dissertação de Alessandro Garcia da Silva, que versa sobre o pensamento econômico de Amoroso Lima durante a década de 1930, constitui uma exceção. Afinal, até a publicação dos resultados da presente tese, o estudo de Silva foi o único que conseguimos encontrar que abordava com alguma riqueza de detalhes a presença do distributismo na obra de um pensador brasileiro.

Em sua pesquisa, Alessandro G. da Silva analisou as principais publicações de Amoroso Lima no decênio que se seguiu à sua conversão e concluiu que três autores foram fundamentais para a elaboração da crítica amorosiana ao socialismo e ao capitalismo: Werner Sombart, Jacques Maritain e G. K. Chesterton. Este último, no entanto, foi apontado como a influência determinante no pensamento econômico do intelectual brasileiro. Uma vez que foi através da leitura de Chesterton que Amoroso Lima chegou ao distributismo, ideal econômico que passou a defender (2008, pp. 85-90). A amplitude do recorte temático escolhido e a escassez de fontes fizeram com que Alessandro Garcia da Silva não analisasse o distributismo de forma profunda. Assim, em sua pesquisa, o ideal econômico chestertoniano, bem como sua relação com o pensamento amorosiano, foram apenas sumariamente apresentados.

A falta de pesquisas acadêmicas sobre o distributismo está relacionada ao desconhecimento do ideal econômico e à dificuldade de reunir fontes sobre o tema. No cenário internacional, essas dificuldades começaram a ser contornadas em 2003, com a publicação, na Espanha, da tese de Daniel Sada Castaño sobre o distributismo chestertoniano. Com efeito, Castaño revelou que a Biblioteca do Congresso Americano mantinha uma compilação completa da *G.K.'s Weekly*, principal meio de propagação das ideias distributistas. Posteriormente, durante as minhas pesquisas, descobri compilação de igual tamanho na biblioteca pessoal de Amoroso Lima.

O trabalho de Castaño foi o responsável por apresentar o distributismo para acadêmicos como Salvador Antuñano Alea, que viria a se converter em outra importante referência no assunto (2004). Além disso, esta tese serviu de fonte para Alessandro Garcia, em sua dissertação de mestrado, para a minha modesta monografia, intitulada *O distributismo de Chesterton e Belloc*, defendida em 2016 e, no ano seguinte, publicada como livro, e para a presente tese.

Apesar dos esforços de Castaño, Alea, Silva, e dos meus, a presença do distributismo no Brasil foi pouco discutida no ambiente acadêmico. Aliás, o próprio distributismo, mesmo quando consideramos as produções de outros países, é quase desconhecido nos meios universitários. Este fato, por si, justifica a relevância da nossa pesquisa, por vias do ineditismo. Entretanto, é preciso salientar que o modelo econômico originado na Inglaterra tem despertado interesse em muitos leitores.

Desde o final do século passado, a memória de Chesterton tem sido recuperada e preservada por uma série de sociedades localizadas em diversos países. Essas sociedades publicaram, nos últimos anos, uma quantidade considerável de artigos e livros sobre o pensador inglês. Alguns desses textos, tocam no tema do distributismo. No entanto, o material desenvolvido por estas instituições é voltado à propagação da obra de Chesterton, carecendo, assim, de tratamento metodológico, sobretudo no que diz respeito à contextualização da vasta produção do pensador inglês.

De fato, há uma lacuna de obras historiográficas sobre a recepção do distributismo no Brasil. Entretanto, existe um conjunto relevante de estudos sobre o pensamento social católico com a qual nossa tese pretende dialogar. Desse modo, acreditamos que nossa pesquisa poderá contribuir para futuros trabalhos que versem sobre uma ampla diversidade de temas, como: a relação entre cristianismo e sociedade no Brasil, reforma agrária, Doutrina Social da Igreja, Brasil República, Alceu Amoroso Lima e Centro Dom Vital.

Do ponto de vista metodológico, escolhemos por abordar o tema da presença do distributismo no Brasil tomando como referência os escritos de Alceu Amoroso Lima. Porém, utilizamos também os textos de outros pensadores e políticos da mesma geração que versaram sobre o ideal econômico. Com o objetivo de evitar correlações inapropriadas, seguimos as indicações teóricas de historiadores como Quentin Skinner e John G. A. Pocock.

Para Quentin Skinner, a procura pela compreensão dos discursos políticos está centrada na reconstrução da intenção que o autor possuía ao produzir e enunciar seu “ato discursivo”; na investigação do sentido que está subjacente nos discursos e na forma como os seus autores pretendiam que esse sentido fosse apreendido (2005, p. 123). Em outras palavras, Skinner sugeriu que os pesquisadores que se debruçam sobre discursos políticos questionem o que o autor, escrevendo em sua época, para uma audiência específica, podia ter procurado comunicar.

Já John G. A. Pocock (2013, pp. 23-62), historiador que desenvolveu estudos sobre as linguagens do ideário político, chamou atenção para o fato de que todo pensador habita um mundo historicamente determinado e apreensível por meios disponíveis graças a uma série de linguagens historicamente constituídas. Nessa perspectiva, são as linguagens disponíveis que ditam suas possibilidades discursivas dos autores, de forma que contextos linguísticos mais complexos e contraditórios aumentam as possibilidades de um autor proferir atos de falas variados (2013, pp. 63-66).

Assim, buscamos estudar o distributismo, desde sua origem na Inglaterra até a sua recepção no Brasil, a partir de uma perspectiva contextualista, que contempla a conjuntura política e social na qual os autores estavam inseridos – os debates que estavam travando, os

expectadores que pretendiam alcançar, os grupos aos quais se filiavam, a cultura política na qual estavam imersos e as questões que pretendiam responder.

Igualmente úteis foram as contribuições de Pocock acerca dos contextos linguísticos. Isto, pois, embora os fundamentos e os objetivos do distributismo tenham sido os mesmos na Inglaterra, com Chesterton e Belloc, e no Brasil, com Amoroso Lima e os intelectuais da sua geração, as possibilidades discursivas alteraram a forma como o ideal econômico foi concebido e difundido.

O conceito de intelectual desenvolvido por Jean-François Sirinelli também desempenhou papel importante em nossa pesquisa. Sirinelli apresenta o intelectual a partir de uma acepção ampla e sociocultural, que engloba os criadores e “mediadores” culturais. Nessa perspectiva, pode-se citar como exemplos de intelectuais o jornalista, o escritor, o erudito e o professor secundário. Parte dos estudantes, mediadores ou criadores culturais, assim como algumas categorias de receptores, são vistos como potenciais intelectuais (2003, p. 242).

Aproveitamos também de algumas chaves de análise da história dos intelectuais propostas por Sirinelli. A primeira delas, diz respeito aos itinerários intelectuais. Esses itinerários são efetivados à medida que se reconstitui trajetórias que se cruzam, ressaltando os encontros, as leituras e as posições institucionais de sujeitos que vivenciaram o mesmo contexto de formação (ALVES, 2019, p. 34).

Outra chave de análise que nos foi útil é a rede de sociabilidade, em torno da qual os intelectuais se agrupam e se relacionam. Os itinerários possuem interfaces com as redes de sociabilidade, porém, diferente dos itinerários, nos quais os encontros entre os intelectuais podem ocorrer por fatores alheios à vontade, a adesão a uma rede de sociabilidade resulta de um gesto voluntário, porém nem sempre racional. Como explica Alves (2019, p. 35), simpatias e hostilidades, amizades e rancores, solidariedade e competição, mesclam-se nas formas como as redes de sociabilidade se configuram. Assim, enquanto os itinerários são historicizados a partir da constatação dos encontros, ao analisar as redes de sociabilidade intelectual o historiador deve analisar aquilo que “cimenta” as adesões e dissensões (ALVES, 2019, p. 35), ou seja, aquilo que Sirinelli chamou de microclima.

Por fim, é fundamental mencionar o conceito de geração, tal como proposto por Sirinelli. Nas palavras do autor “gerações intelectuais [...] são, em essência, multiformes, elásticas e espessas” (*apud* ALVES, 2019, p. 36). Ou seja, não são homogêneas, mas sim constituídas de cortes decorrentes de diferentes fraturas que compõem um momento social: as de classe, de pertencimento regional, de faixas de escolarização, de identificações ideológicas, de práticas culturais, dentre outras. Com efeito, entende-se geração como um grupo recortado,

circunscrito, dentro do conjunto da população de uma mesma faixa etária. Mas esse grupo pressupõe corte histórico: uma inflexão, um ponto de mudança, uma emergência. Como exemplos de eventos que servem à delimitação das gerações é possível apontar: acontecimentos históricos de grande amplitude, provocadores de crises, choques e de mudanças extremas. Além deles, é possível recortar uma geração a partir das transformações culturais que interferem no desenho intelectual (ALVES, 2019, pp. 35-36).

Assim, ao delimitarmos a geração de Amoroso Lima, estamos nos referindo aos intelectuais católicos que, nascidos nas duas últimas décadas do século XIX, alcançaram notoriedade entre os anos 1920 e 1930, de modo que tiveram papel atuante no projeto de sacralização da sociedade brasileira empreendido por Dom Leme.

Nosso estudo parte de três hipóteses. São elas:

1. Entre as décadas de 1930 e 1980, o distributismo representou uma espécie de vertente econômica do projeto de sacralização da sociedade brasileira empreendido pelos intelectuais ligados ao Centro Dom Vital;
2. Na segunda metade do século XX, políticos conservadores mobilizaram o ideário distributista em seus pronunciamentos, visando conseguir o apoio dos católicos;
3. O distributismo funcionou como uma forma de eixo econômico fixo, em torno do qual Amoroso Lima se posicionou politicamente, ora mais próximo do autoritarismo, ora mais próximo do liberalismo.

Hans Robert Jauss (2002, p. 53) afirma que o significado de um ato discursivo só se complementa no momento de sua recepção. No caso de um escrito, esse complemento só acontece no momento da leitura, a partir da relação que se dá entre o texto e o leitor. Dessa forma, para analisar as recepções e as diferentes interpretações que um determinado número de pensadores faz de uma obra, parece-nos necessário expor, sintetizar e contextualizar os dois lados da relação: o texto, considerando as pretensões do autor ao produzi-lo, bem como a conjuntura para a qual o dito texto foi destinado; e o leitor, tendo em vista que este se debruça sobre o texto a partir de um capital de experiência e de um horizonte de expectativa próprio. Afinal, embora o texto tenha sido produzido com um objetivo específico, as leituras e as apropriações que dele são feitas ultrapassam o cenário imaginado pelo autor, gerando novas significações.

Nesse sentido, ao escolhermos por abordar o tema da recepção e a apropriação do distributismo no Brasil, elencamos um conjunto diversificado de fontes, dentre os quais se encontram livros, artigos publicados em jornais e revistas e correspondências. Essas fontes

podem ser segmentadas em dois grupos: as fontes que servem ao estudo da origem do ideário distributista na Inglaterra – ou seja, dos textos que foram recepcionados no Brasil; as fontes utilizadas para o estudo da recepção e da apropriação do distributismo pelos pensadores brasileiros.

Em relação ao primeiro grupo, cabe destacar uma série de textos publicados na revista *The New Age*, entre os anos de 1907 e 1908. Neles, H. G. Wells, G. B. Shaw, Hilaire Belloc e G. K. Chesterton debateram os problemas sociais experimentados na Inglaterra do início do século XX. Os quatro intelectuais partilhavam da ideia de que o país precisava passar por profundas mudanças, afastando-se do capitalismo. Porém, no momento de expor as suas opiniões sobre o sentido a ser seguido por essas transformações, Belloc e Chesterton romperam com Wells e Shaw. Enquanto estes desejavam uma Inglaterra socialista, que seria alcançada por meio de políticas públicas voltadas aos proletários, Belloc e Chesterton propuseram a distribuição da propriedade como ideal. Este debate é comumente apontado como o momento fundacional do distributismo. Apesar disso, o termo “distributismo” não foi citado em nenhum dos textos.

Outra revista, a *G.K.'s Weekly*, constitui uma importante fonte deste primeiro grupo. Em seus mais de seiscentos números encontra-se uma ampla variedade de textos que versam sobre o distributismo. Muitos intelectuais contribuíram para a dita revista, na qual estão registradas as propagandas e as descrições detalhadas dos eventos promovidos pela Liga Distributista para a divulgação do ideário distributista.

Sobre o segundo grupo de fontes, voltado à recepção das ideias distributistas no Brasil, priorizamos os documentos relacionados aos intelectuais que tiveram uma atuação mais intensa na propagação do ideal econômico: Amoroso Lima, Gustavo Corção, Manuel Lubambo e outros. Relevantes em sua época, esses pensadores católicos escreveram livros, artigos e proferiram conferências em meio às quais abordaram o distributismo.

Além disso, como líderes do laicato católico, Amoroso Lima e Corção escreveram sobre o distributismo em jornais de grande circulação, como o *Diário de Notícias*, *O Jornal*, *O Jornal do Comércio*, *o Jornal do Brasil*, *O Globo*. Manoel Lubambo, responsável pelas principais abordagens ao tema no Nordeste, lançou o jornal intitulado *Frei Caneca*, que surgiu com a pretensão de propagar o distributismo. Todos estes veículos, aos quais temos acesso por meio da Biblioteca Nacional, constituem fontes relevantes para a nossa pesquisa. A partir deles é possível perceber como e por quais intelectuais o distributismo foi discutido no país.

A correspondência entre esses pensadores também se mostrou uma fonte importante à compreensão do nosso tema de estudo. Amoroso Lima, Lubambo e Corção trocaram cartas

sobre diversos assuntos, incluindo o distributismo. Nessas cartas, Amoroso Lima é sempre tratado como a autoridade nacional sobre o ideal econômico formulado por Belloc. A correspondência passiva de Amoroso Lima, digitalizada pelo Centro Alceu Amoroso Lima pela Liberdade, também revela que o pensador brasileiro buscou contato com Hilaire Belloc, ainda em meados da década de 1920.

A análise deste segundo grupo de fontes foi útil à nossa tentativa de reconstituir, tanto quanto possível, o horizonte de expectativa e o capital de experiência com o qual cada um dos intelectuais católicos brasileiros se debruçou sobre as obras distributistas produzidas na Inglaterra.

O estudo proposto sob o título provisório *A ética católica e o espírito distributista: Alceu Amoroso Lima e sua geração em debate por uma alternativa cristã à questão social (1926-1983)* conta com três capítulos.

Capítulo I: Catolicismo e Modernidade

O primeiro capítulo tem um caráter introdutório e contextualista. A ideia foi inserir o leitor nas crises enfrentadas pela Igreja com o advento da modernidade. Nesse sentido, falamos sobre como a emergência de uma moral secular, em grande parte pautada pelo racionalismo, reduziu o espaço de atuação da Igreja Católica e abalou a autoridade do clero.

Como resposta à crise de autoridade enfrentada pela Igreja, os leigos católicos, sobretudo os intelectuais, que se inseriam nas redes de sociabilidade culturais e acadêmicas, passaram a ocupar um papel de destaque. Com efeito, versamos sobre a atuação desses intelectuais católicos no século XX. Destacamos a relação desses intelectuais com dois temas: a modernidade e a questão social. Esta, caracterizada pelas péssimas condições de vida e de trabalho enfrentadas pelo emergente proletariado industrial.

Capítulo II: O distributismo inglês: pela restauração da liberdade por meio da distribuição da propriedade

No segundo capítulo da tese, abordamos a formulação inicial do ideário distributista, que se deu na Inglaterra, no início do século XX. Assim, tratamos das hipóteses sobre o surgimento do distributismo, bem como dos debates nos quais Hilaire Belloc e G. K. Chesterton estiveram inseridos ao delinear as ideias distributistas.

Analizamos ainda o desenvolvimento do distributismo durante a primeira metade do século XX. Nesse período, o cenário econômico e político mundial atravessou transformações como o surgimento do Socialismo Real e a crise de 1929. Ambos os fatos modificaram a forma

como o ideal econômico foi divulgado pela Liga Distributista na *G.K.'s Weekly*. Por fim, contextualizamos a fragmentação da Liga Distributista, que se deu em torno de discussões sobre o fascismo, e o desaparecimento do proselitismo em prol do distributismo na Inglaterra.

Capítulo III: O distributismo no Brasil

No terceiro e último capítulo, tratamos especificamente da recepção e da circulação das ideias distributistas no Brasil. Para isso, lançamos luz sob a trajetória daquele que foi o principal defensor do modelo econômico formulado por Hilaire Belloc: Alceu Amoroso Lima. A partir da divulgação feita por Amoroso Lima das ideias distributistas outros intelectuais interessaram-se pelo tema. A trajetória desses pensadores, dentre os quais estão Gustavo Corção e Manoel Lubambo e outros, bem como as obras que abordam o nosso tema, também foram apresentadas neste trecho da tese.

A partir de pesquisas realizadas nos jornais que circularam no Brasil durante o século XX, analisamos quando, como e por quem o distributismo foi trazido à tona. Comentamos o contexto das menções feitas ao ideal econômico pensado na Inglaterra e a repercussão alcançada pela ideia segundo a qual o distributismo poderia configurar uma alternativa econômica para o Brasil. Ademais, buscamos aferir se ocorreram materializações do ideário distributista em políticas públicas e/ou leis lançadas durante o período estudado.

1 CATOLICISMO E MODERNIDADE

1.1 Igreja Católica no século XIX

Durante o século XIX, a Igreja Católica enfrentou uma grave crise de autoridade. As raízes dessa crise, que diz respeito à relação entre a instituição romana e a modernidade, remontam aos séculos anteriores. A Reforma Protestante, a ascensão das ideias iluministas e o surgimento de novas formas de organização social e política provenientes das revoluções Francesa e Industrial contribuíram de forma relevante para abalar a hegemonia cultural que a Igreja Católica exercia na Europa desde a Idade Média (SILVA, 2018, p. 24).

Nas palavras de Marshall Berman (1986, p. 9), a chegada da modernidade ameaçou tudo o que estava estabelecido. A vida moderna era como um turbilhão que se alimentava por muitas fontes:

[...] grandes descobertas nas ciências físicas, com a mudança da nossa imagem do universo e do lugar que ocupamos nele; a industrialização da produção, que transforma o conhecimento científico em tecnologia, cria novos ambientes humanos e destrói os antigos, acelera o próprio ritmo de vida, gera novas formas de poder corporativo e de luta de classes; descomunal explosão demográfica, que penaliza milhões de pessoas arrancadas de seu habitat ancestral, empurrando-as pelos caminhos do mundo em direção a novas vidas; rápido e muitas vezes catastrófico crescimento urbano; sistemas de comunicação de massa, dinâmicos em seu desenvolvimento, que embrulham e amarram, no mesmo pacote, os mais variados indivíduos e sociedades; Estados nacionais cada vez mais poderosos, burocraticamente estruturados e geridos, que lutam com obstinação para expandir seu poder; movimentos sociais de massa e de nações, desafiando seus governantes políticos ou econômicos, lutando por obter algum controle sobre as vidas, enfim, dirigindo e manipulando todas as pessoas e instituições, um mercado capitalista mundial, drasticamente flutuante, em permanente expansão (BERMAN, 1986, p. 10).

As pessoas que viveram esse turbilhão com frequência entenderam que a modernidade atacava as suas tradições e as suas histórias. Esse sentimento fez surgir inúmeros “mitos nostálgicos de um pré-moderno Paraíso Perdido” (BERMAN, 1986, p. 9).

Durante o século XIX, a sociedade moderna tomou como base para a sua estrutura política o “separatismo”, definido pelo historiador Giacomo Martina da seguinte maneira:

[...] a ordem político-civil-temporal e a ordem espiritual-religioso-sobrenatural são não somente diferentes, mas totalmente separadas. O Estado e a Igreja caminham por estradas que jamais se encontram (as duas paralelas, imagem cara a vários estadistas do século XIX e XX), e que não têm relação alguma. A sociedade civil tem uma natureza coletiva, enquanto a religião é uma relação totalmente individual com Deus; a sociedade se propõe como fim unicamente à prosperidade temporal, limitada a esta vida, a religião diz respeito à vida ultraterrena, eterna; a sociedade não pode violar o sacrário das consciências, tentar impor-se a elas, enquanto a religião se desenvolve toda no íntimo da consciência; não existem, portanto, nenhum elemento comum entre

a vida da sociedade civil, do Estado, e a da religião, da Igreja, e as duas instituições podem e devem se ignorar mutuamente (2005, p. 52).

O ideal separatista foi defendido, com particularidades, por autores influentes na opinião pública, como o calvinista François Guizot (1787-1874), o pastor e literato suíço Alexandre Vinet (1797-1847) e pelo autor de *Democracia na América*, Alexis de Tocqueville (1805-1859) (MARTINA, 2005, p. 51).

Nesse contexto, a ameaça de perda dos Estados pontifícios e as constantes afrontas ao poder papal, promovidas por autoridades estatais, forçaram os pontífices a agir de modo a marcar o posicionamento da Igreja frente à sociedade moderna (SILVA, 2018, p. 24). Os debates sobre as possibilidades de atuação da Igreja diante dos novos tempos dividiram os fiéis, os sacerdotes e mesmo o colégio cardinalício em duas correntes de pensamento, que, por sua vez, geraram dois movimentos: a primeira, dos chamados “liberais”, argumentava que a Igreja deveria iniciar uma renovação que incorporasse aspectos da modernidade que não afetassem diretamente as verdades de fé. Este grupo, minoritário, parecia disposto a aceitar inclusive o liberalismo político.

Já a segunda corrente, da qual surgiu o Integrismo Católico, compreendia que qualquer concessão às novidades exporia a Igreja à ameaça das heresias e, possivelmente, geraria novas cisões, como aconteceu na Reforma Protestante. Como viam a modernidade como inimiga, os chamados “intransigentes” defendiam a necessidade de que o pontífice conservasse a sua autoridade espiritual e temporal para combater as inovações.

Durante a Revolução na França e o período napoleônico, os bispos de Roma basearam suas ações na prudência política. Segundo o historiador Eamon Duff, (1998, pp. 195-215) mesmo quando ofereceram resistência aos acontecimentos da época, Pio VI (1775-1799) e Pio VII (1800-1823) buscaram evitar que suas decisões intensificassem as crises vividas pelas monarquias europeias. Contudo, a partir da queda de Napoleão e da reconstrução da Europa assentada no Congresso de Viena, a Igreja passou a assumir uma postura cada vez mais reativa frente à modernidade.

O papa Leão XII (1823-1829) foi eleito com o apoio dos cardeais que desejavam um pontífice forte, capaz de restituir a autoridade da Igreja. Deu passos nesse sentido, como, por exemplo, quando ignorou a coroa espanhola e nomeou vigários apostólicos para as regiões sublevadas da América Latina (DUFF, 1998, p. 215). Nos estados pontifícios, Leão buscou conter quaisquer manifestações que pudesse levar a sentimentos políticos sediciosos. Sob esse argumento, vetou que se pedisse “bis” nos teatros, condenou o uso de roupas justas para as

mulheres, instituiu o trabalho forçado para quem fosse pego jogando nos dias santos e proibiu a venda de álcool nos bares (DUFF, 1998, p. 217). As ações de Leão XII corroboravam as críticas feitas pelos adversários da Igreja, segundo as quais a instituição eclesiástica era tirânica, dada à coerção. Gregório XVI (1831-1846), sucessor de Leão XII, contribuiu para a consolidação dessa perspectiva.¹

Nas primeiras semanas do pontificado de Gregório XVI, rebeldes que aspiravam a unificação da Península Itálica ocuparam muitas cidades dos Estados papais. A maior parte dos revolucionários era contrária à soberania do papa (GASPARETTO, 2009, p. 50). Gregório XVI recorreu às tropas austríacas para suprimir os movimentos pró-unificação. Como consequência dessa ação, as prisões papais se encheram e os exilados passaram a disseminar o antipapismo na Europa (DUFF, 1998, p. 219).

A repressão e o tradicionalismo marcaram o pontificado de Gregório XVI, durante o qual os interesses clericais dominaram a administração secular dos Estados papais.² O secretário de Estado, Cardeal Benetti, chegou a criar uma polícia voluntária, armando os defensores do pontífice contra os rebeldes liberais. A manutenção deste aparelho repressivo minou os cofres de Gregório XVI, que se viu obrigado a negociar um empréstimo com os Rothschild (DUFF, 1998, p. 219).

Em 1832, Gregório XVI sistematizou algumas de suas críticas às ideias liberais na encíclica *Mirari Vos*, que foi escrita em reação às teses defendidas pelo padre Felicité de Lamennais (1782-1854). Contrário às intervenções da monarquia francesa na Igreja, Lamennais defendia a separação entre o trono e o altar. O padre francês esteve entre os fundadores do *L'Avenir*, um jornal que tinha como *slogan* “Deus e liberdade”. (DUFF, 1998, pp. 219-220).

Por meio da *Mirari Vos*, Gregório XVI se opôs à separação entre a Igreja e o Estado e à liberdade de imprensa. Os autores do *L'Avenir* argumentavam que a Igreja Católica precisaria passar por uma restauração. Diante disso, Gregório XVI (1932), reafirmou a imutabilidade da doutrina e da disciplina da Igreja. As críticas à sociedade liberal de Gregório XVI foram mantidas e aprofundadas nos documentos de seus sucessores.

¹ Gregório XVI assumiu o trono após o curto pontificado de Pio VIII (1829-1830).

² Segundo Giacomo Martina (2005, pp. 152-153), Gregório XVI desconfiava até das inovações inocentes e úteis. O pontífice não quis introduzir ferrovias nos Estados papais por medo de que elas tornassem a comunicação mais ágil, favorecendo a infiltração das ideias modernas, sobretudo as relacionadas ao liberalismo político.

Pio IX (1846-1878), foi o responsável por um dos documentos mais relevantes no que diz respeito à cisão entre a Igreja e a modernidade: a *Quanta cura*, de 1864.³ Esta encíclica de tinha por finalidade apresentar os principais erros da época. Como apêndice, a carta trazia o *Syllabus*, uma lista com oitenta proposições reprovadas pela Igreja. Em sua lista, além de desaprovar a separação da Igreja e do Estado, a liberdade de culto e a plena liberdade de pensamento e de imprensa, Pio IX combateu: O panteísmo, o racionalismo, o indiferentismo, o socialismo, a maçonaria, o protestantismo, o liberalismo e outras correntes de ideias características da modernidade. Por fim, apontou como falsa a afirmação que dizia que “o Romano Pontífice pode e deve se reconciliar com o progresso, com o liberalismo e com a civilização moderna” (1864).

O *Syllabus* repercutiu mais do que a própria encíclica. No Brasil, por consequência das condenações presentes no apêndice da *Quanta cura*, os bispos Dom Vital e Dom Macedo Costa interditaram as irmandades religiosas e as ordens terceiras sob suas jurisdições, por manterem maçons entre os seus membros. Em maio de 1873, os maçons fizeram manifestações públicas contra os jesuítas e contra os bispos. Tal ato, resultou na depredação de templos católicos. (CASALI, 1995, p. 65).

Ainda em 1873, os membros das ordens e irmandades desobedientes apelaram ao imperador acusando os bispos de abuso de autoridade, uma vez que elas eram associações mistas (civis e religiosas), de modo que também eram regidas pelo Governo. Além disso, alegaram que as condenações pontifícias à maçonaria não valiam no Brasil, por não terem recebido o beneplácito imperial (FRAGOSO, 2008, pp. 190-191).

O recurso foi atendido pelo imperador. Assim, Dom Vital e Dom Macedo Costa receberam ordens do poder civil para levantar seus interditos, mas se negaram a obedecê-las. Argumentaram que importava mais obedecer a Deus que aos homens. Com isso, os bispos foram acusados de desobediência e, em 1874, presos. Ambos foram condenados a 4 anos de prisão com trabalhos forçados. Pio IX, em carta ao imperador, suplicou pela liberdade dos

³ Crítico do governo reacionário de Gregório XI, Pio IX foi eleito sob a expectativa de agir como um conciliador. Não gostava da presença austríaca na Península Itálica. Por isso, por vezes, foi apontado como nacionalista. Após eleito, Pio IX empreendeu uma série de reformas políticas e tributárias nos Estados papais. Anistiou os antigos revolucionários, instalou iluminação a gás em Roma e iniciou a discussão sobre a implantação de uma estrada de ferro nos Estado pontifícios. Quando, em 1848, revoluções tomaram a Europa, a resistência à ocupação austríaca se tornou uma guerra. Os revolucionários esperavam o apoio do papa em tons de uma nova cruzada, porém, o papa se negou a combater uma nação católica e, na direção oposta, com o apoio das nações católicas, sobretudo dos franceses, iniciou um combate aos levantes nacionalistas. Dali em diante, Pio IX convencido de que as concepções à modernidade alimentaram o ideal revolucionário, passou a agir de modo a enfrentar os símbolos dos novos tempos (DUFF, 1998, pp. 222-225).

bispos. Em muitas cidades surgiram listas de assinaturas solicitando a soltura dos clérigos. Após meses de clamor popular, o imperador decidiu anistiar os religiosos (VACARIA, 1957, p. 72).

A restauração da liberdade de Dom Vital e de Dom Macedo Costa não encerrou o episódio que ficou conhecido como “Questão Religiosa”. Nas décadas que se seguiram, intensificou-se o debate público a respeito da união entre a Igreja e o Estado. Além disso, a prisão dos bispos fez com que a monarquia perdesse prestígio entre os clérigos e fiéis católicos (FRAGOSO, 2008, pp. 190-191). A anistia, por sua vez, fez com que D. Pedro II passasse a enfrentar a resistência da maçonaria, enfraquecendo o seu governo que cairia em 1889 (MEDEIROS, 2020, pp. 237-247).

Na Europa, o *Syllabus* foi abolido por alguns governos. Em Nápoles, o documento pontifício foi queimado publicamente (DUFF, 1998, p.229). Odo Russell, representante do governo inglês em Roma, declarou que, após a publicação do *Syllabus*, os católicos liberais não poderiam mais se manifestar em defesa da Igreja sem ser acusados de heresia. Para Russell, o papa havia assumido a dianteira de uma conspiração eclesiástica contra os princípios da sociedade moderna (BLAKISTON, 1962, p. 303).

Objetivando que o episcopado ratificasse condenações trazidas no *Syllabus*, Pio IX começou a propagar, ainda na iminência da publicação da encíclica de 1864, a pretensão de convocar um concílio ecumênico. Com efeito, em 1869, o Concílio Vaticano I teve início. No final do ano seguinte, a eclosão da guerra franco-prussiana levou à interrupção repentina dos trabalhos. Antes disso, no entanto, o dogma da infalibilidade papal foi proclamado (MARTINA, 2005, pp. 255-276).⁴

Se a proclamação do dogma foi um importante passo na conservação da autoridade espiritual do papa, o início da guerra acelerou o declínio do poder temporal do pontífice. Napoleão III passou a precisar de todos os soldados com os quais podia contar, inclusive das tropas que faziam a guarda do papa. Aproveitando-se da situação, que foi agravada pela queda do império de Napoleão, Victor Emanuel II invadiu os Estados papais. O pontífice trancou-se no Vaticano e, para deixar claro que não havia se rendido, ordenou que os soldados existentes oferecessem resistência. Vencido, Pio IX, mesmo após a unificação que tornou Roma a capital da Itália, negou-se a aceitar a Lei de Garantias (1870), que regulava a relação entre o Estado e a Igreja. Tacitamente, o papa acolheu a possibilidade dada por Victor Emanuel de que o líder

⁴ Segundo o dogma, o papa, em comunhão com o Magistério, quando delibera sobre algo em matéria de fé ou de moral, *ex cathedra*, ou seja, da cadeira de São Pedro, está sempre correto. Entende-se que, ao se pronunciar sobre essas matérias, o papa goza da assistência sobrenatural do Espírito Santo, o que impede que ele erre.

da Igreja nomeasse todos os bispos italianos. Essa medida foi significativa. Paradoxalmente, o papa perdeu seu poder temporal, mas aumentou seu controle sobre a Igreja da Itália (DUFF, 1998, pp. 232-233).

Após o falecimento de Pio IX, o bispo cardeal de Perugia, Gioacchino Pecci foi eleito papa, em 1878. Adotou o nome de Leão XIII (1878, 1903). Eamon Duff (1998, p. 236) apontou que a escolha de Pecci como papa baseou-se em três coisas: sua opinião conservadora, sobretudo em torno da defesa do poder temporal do pontífice; sua popularidade como bispo diocesano; suas cartas pastorais, que falavam positivamente do avanço da ciência e argumentavam em favor da reconciliação entre a Igreja e alguns aspectos da cultura moderna. Muitos cardeais acreditavam que a intransigência dos papas anteriores tinha sido responsável por encurralar a Igreja. Parecia a hora de um discurso mais brando.

Leão XIII correspondeu às expectativas daqueles que o elegeram. Em abril de 1878, por meio de sua primeira encíclica, a *Inscrutabili dei consilio*. Leão XIII apresentou os males da época – rejeição à doutrina da Igreja, resistência à toda autoridade legal, competição incessante e o desprezo pela lei (n. 2-3). Para o papa, o anticlericalismo e o roubo das propriedades da Igreja estavam baseados nesses erros. Porém, Leão XIII, ressaltou que a Igreja deu contribuições importantes ao desenvolvimento da sociedade humana, de modo que ela não deveria ser vista como inimiga dos homens (n. 5-6). Ao sugerir remédios para os ditos males, Leão XIII reafirmou a autoridade da Igreja (n. 7-11), clamou pela restauração do poder temporal dos papas (n. 12-13), e, por fim, convocou os católicos a demonstrar, iluminados pelo clero, amor e fidelidade pela Santa Sé (n. 14). Embora fosse mais doce na forma, o conteúdo da carta papal não era menos intransigente do que aqueles apresentados pelos papas anteriores.

Visando recuperar o poder sobre Roma, Leão XIII buscou apoio estrangeiro. Como não teve sucesso com Otto von Bismark, voltou-se à França, país no qual a maioria dos católicos era monarquista e cujo clero defendia majoritariamente uma intervenção em prol da restauração do poder temporal do pontífice. No entanto, muitos políticos franceses eram republicanos anticlericais e estavam empenhados em reduzir a atuação da Igreja nos assuntos da vida nacional – restrições às ordens religiosas, estímulo aos funerais não religiosos, introdução do divórcio e autorização para trabalhar nos domingos foram algumas das políticas implementadas nesse contexto. Os franceses partidários de Leão XIII, clérigos e fiéis, fizeram frente ao governo, sobretudo por meio da imprensa (DUFF, 1998, p.238).

Quando as disputas se acentuaram, tornando iminente uma completa ruptura entre o governo francês e a Igreja, Leão XIII passou a fazer o que podia para costurar uma

reconciliação. Em 1884, publicou uma encíclica direcionada aos bispos da França, a *Nobilissima gallorum gens*. Nela, recordou a antiga lealdade do país à Igreja e exortou o episcopado a abandonar as posições extremas em prol do bem comum (1884, n. 8). No ano seguinte, Leão XIII publicou a encíclica *Immortale dei*, sobre a natureza do Estado. Nesta carta, o papa argumentou que o Estado e a Igreja eram complementares, mas que a liberdade do primeiro dependia do apoio à segunda. Preocupado com a identificação proposta por muitos entre a monarquia e Igreja, o papa ressaltou que nenhuma forma de governo era privilegiada pela fé católica. Por fim, insistiu que os fiéis participassem da vida pública, mas abraçando lealmente a doutrina católica (1885, n. 55-57).

Os esforços de Leão XIII para aproximar os católicos do governo constitucional foram expressivos. Sua atuação em relação à França ajudou a afastar a ideia segundo a qual o catolicismo e a democracia eram incompatíveis. Eamon Duff (1998, p. 239) ressaltou que os escritos de Leão XIII não reformularam essa matéria, mas apenas serviram para sistematizar os compromissos com a democracia que outros papas vinham firmando desde a Concordata de 1801. O dogma da infalibilidade papal impedia que Leão XIII agisse para além dos limites estabelecidos pelos pronunciamentos dos pontífices anteriores. Contudo, o tom mais brando das cartas leoninas serviu, senão para conciliar a Igreja e a modernidade, para evitar conflitos de ordem maior. Em *Libertas Praestantissimum* (1888), por exemplo, Leão XIII não se furtou de denunciar aspectos dos novos tempos, como a liberdade de imprensa, de consciência e de religião, porém, enfatizou que a instituição eclesiástica poderia tolerar a existência desses erros para evitar um mal maior.

A aparente liberdade do pontificado de Leão XIII permitiu que teólogos e filósofos europeus buscassem adaptar o pensamento católico aos novos tempos. O objetivo era superar os formalismos que aprisionavam a teologia oficial. Da mesma forma, historiadores e estudiosos da Bíblia, sobretudo os protestantes, começaram a abordar de forma mais livre a origem distante do Cristianismo. Esses estudos levantaram questões interpretativas sobre o Gênesis e fizeram surgir dúvidas sobre o valor histórico do Novo Testamento. Comumente, essas dúvidas se estendiam à divindade de Jesus e à natureza de sua mensagem (MARTINA, 2014, p. 78).

Esse ambiente de problematizações gerou um mal-estar entre os católicos, que foi seguido por um desejo por atualizações. Cada vez mais parecia necessário analisar os dados obtidos nas pesquisas recentes, aprofundar os problemas suscitados e, por fim, julgar o que

havia de válido para a construção das bases de um novo Cristianismo. A essa missão se dedicaram os chamados “modernistas” (MARTINA, 2014, pp. 78-80).

O modernismo é um movimento de difícil caracterização, por possuir um programa diversificado, vasto e mutável. Autores com ideias distintas foram colocados abaixo deste rótulo. Considerando essa complexidade, Giacomo Martina descreveu o modernismo nas seguintes palavras.

Os modernistas tendem, portanto, no mínimo, a relativizar o momento intelectual da fé e do dogma. Eles sublinham o predomínio de categorias como “vida”, “desenvolvimento”, “experiências religiosas” etc. Por trás de tudo isso se escondia o mal-estar diante de uma neoescolástica fortemente intelectualista, que não se mostrava capaz de resolver os problemas suscitados em primeiro lugar pela moderna crítica histórica. A fé, segundo os modernistas, não se apoia na história, que pretende nos mostrar a realidade do Jesus histórico e o Jesus que é objeto da fé, esquecendo que, com a fé, dá-se um salto para categorias que nos transportam para um terreno diferente. É óbvio que se tende a fazer da religião e da fé a simples expressão das próprias experiências interiores. Renuncia-se assim com facilidade ao fator que na fé cristã constitui algo externo a nós mesmos, ou seja, a aceitação de uma revelação objetiva, extrínseca de um Deus transcendente (2014, p. 80).

Embora tenha repercutido entre os leigos, o protagonismo do modernismo coube aos sacerdotes. Os católicos liberais estiveram entre os predecessores do modernismo. Nesse sentido, um dos pioneiros da renovação da Igreja foi o padre francês Alfred Loisy (1857-1940).

Loisy buscou, a partir de obras como *L'évangile et l'Eglise (O Evangelho e a Igreja)*, de 1902, resolver o problema entre o Jesus histórico e o catolicismo. Com o intuito de defender a fé católica do criticismo bíblico, o padre francês ressaltou que o Novo Testamento não descreve Cristo como ele foi, mas sim como ele foi compreendido e apresentado pela primitiva tradição da Igreja. Nessa perspectiva, seria impossível contornar a tradição e chegar a um Cristo imediato (DUFF, 1998, p. 249). A obra de Loisy alcançou rápida repercussão. Muitos sacerdotes conservadores teceram críticas às suas ideias. Por fim, em 1908, durante o pontificado de Pio X (1903-1914), o autor recebeu a pena que seria aplicada contra outros modernistas: a excomunhão.

O papado de Pio X foi marcado pela forte oposição a qualquer tentativa de liberalização da teologia e do pensamento social católico. Em 1904, o pontífice havia dissolvido a *Opera dei Congressi*, uma associação de leigos que inicialmente buscou promover as ideias católicas, mas que acabou assumindo um caráter político ao buscar restaurar a autoridade do papa e da Igreja. O descontentamento do papa com a instituição se deu quando seus membros buscaram uma maior liberdade em relação ao controle clerical. Em 1905, Pio X publicou a encíclica *Il Fermo Proposito*, que esclarecia a necessidade de as associações católicas seguirem a direção apontada pela autoridade eclesiástica.

Em 1907, Pio X tornou pública a encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, que reunia uma grande diversidade das chamadas “ideias novas” sob o rótulo de modernistas e as condenava em blocos. Utilizando uma linguagem hostil, Pio X tratou os modernistas como leigos e clérigos que, fingindo amor à Igreja, mas sem sólido conhecimento de Filosofia e Teologia, se atiravam contra tudo o que há de mais santo na obra de Cristo, inclusive contra o próprio Redentor, que, com frequência, era rebaixado a homem puro e simples. Segundo o papa, os modernistas eram os mais perigosos inimigos da Igreja, pois atacavam-na de dentro. Quanto maior o conhecimento deles da doutrina católica, mais prejudiciais se tornavam, pois aumentavam a sua capacidade de levar os incautos a crerem em suas ideias (1907).

Para o historiador Eamon Duff, a *Pascendi* representou “o primeiro disparo de algo que se transformaria rapidamente em nada menos que um regime de terror” (1998, p. 250). De fato, as denúncias de Pio X desencadearam uma onda de desconfianças e represálias. Publicações católicas foram suspensas e professores e padres acusados de flertar com as ideias novas foram afastados. Em 1910, concebeu-se um longo juramento antimodernista, que foi imposto aos clérigos e aos professores de instituições católicas. A obrigatoriedade do juramento abalou a fé pública nos padrões acadêmicos católicos. Tal situação só começou a ser revertida após o falecimento do pontífice, em 1914.

As ideias expostas nas encíclicas *Mirari Vos*, de 1832, na *Quanta cura*, de 1864, na conciliatória *Immortale dei*, de 1885, e na *Pascendi*, de 1907, bem como a perda dos Estados pontifícios, deixam claro que o grande problema enfrentado pela Igreja durante o século XIX diz respeito a uma crise de autoridade. Apesar do aumento do papel espiritual e do poder simbólico do papa, sustentado pelo dogma da infalibilidade papal, a influência da Igreja Católica na cultura e na política estava em franco declínio com a consolidação da modernidade. Diante disso, a maioria dos pontífices assumiu uma posição de enfrentamento contra os novos tempos.

1.2 O intelectual leigo católico

A percepção da modernidade como inimiga da tradição católica fez com que a Igreja agisse, pastoral e politicamente, a partir da ideia da restauração. Cabia aos católicos resgatar a ameaçada autoridade da Igreja. A forma como essa restauração deveria ocorrer (e mesmo um questionamento sobre a necessidade de uma restauração) dividia os católicos que viam o mundo

moderno de diferentes maneiras. A intransigência, marca dos pontífices do século XIX, fez com que os membros do clero passassem a ser vistos com desconfiança pelo mundo secular. Nesse contexto, o intelectual leigo católico emergiu como uma nova possibilidade de comunicação entre o catolicismo e os novos tempos (SILVA, 2018, p. 28).

1.2.1 Intelectual segundo Jean-François Sirinelli

A noção de intelectual é polissêmica e os meios dos intelectuais são polimorfos. Como consequência, estabelecer os critérios para definir a palavra intelectual não é tarefa simples. Assim, é importante, apresentar a concepção de intelectual a partir da qual nosso estudo foi pensado: a sistematizada por Jean-François Sirinelli em texto intitulado “Os intelectuais”, que faz parte obra *Por uma História Política*, organizada por René Rémond e publicada em 1988.

Com efeito, Sirinelli apresentou o intelectual a partir de uma acepção ampla e sociocultural, que engloba os criadores e “mediadores” culturais. Nessa perspectiva, pode-se citar como exemplos de intelectuais o jornalista, o escritor, o erudito e o professor secundário. Parte dos estudantes, mediadores ou criadores culturais, assim como algumas categorias de receptores, são vistos como potenciais intelectuais (2003, p. 242).

Embora Sirinelli tenha oferecido a acepção de intelectual que utilizaremos, nosso estudo tem um objeto um pouco mais restrito. Em meio a uma vastidão de criadores e mediadores culturais, interessa-nos, de maneira especial, aqueles que, embora não façam parte do clero, consideram a sua fé católica ao criar ou mediar culturas: os intelectuais leigos católicos.

1.2.2 O protagonismo do intelectual leigo católico

Entre a Revolução Francesa e a Primeira Guerra Mundial, muitos pensadores católicos, clérigos e leigos, colocaram-se em defesa do catolicismo na sociedade moderna. As formas de atuação, bem como as questões em torno das quais os autores se posicionaram, nem sempre foram as mesmas. Havia, por exemplo, escritores como Félicité de Lamennais (1782-1854), que começou somando-se as fileiras do ultramontanismo (à época, em formação) e, por fim, passou a defender, em discordância com o pontífice, a separação entre a Igreja e o Estado. Mas também existiram aqueles como Louis Veuillot (1813-1883), que recusou incondicionalmente

o mundo moderno e, buscando sempre ecoar as posições oficiais, colocou-se a serviço do catolicismo.

Para o sociólogo e estudioso da intelectualidade católica Hervé Serry (2004, p. 129), o afastamento dos clérigos dos debates intelectuais, que ocorreu como desdobramento da crise modernista, impulsionou, inicialmente na França, uma forma inédita de mobilização para a intelectualidade católica.

Um ponto determinante para esse processo foi revisão feita por professores, artistas e escritores do processo que condenou por espionagem o capitão judeu do exército francês Alfred Dreyfus marcou o “nascimento dos intelectuais” (CHARLE, 2003). Afinal, este episódio permitiu que os intelectuais afirmassem a sua autonomia e o seu direito de interferir nos assuntos públicos em nome da especificidade de suas práticas.

A recomposição do campo intelectual em torno do caso Dreyfus ocorreu em um período no qual os clérigos estavam impedidos de interferir nos grandes debates, em decorrência das restrições impostas para conter os avanços do modernismo. Havia ampla vigilância sobre a atuação dos sacerdotes e essa falta de liberdade era completamente oposta ao que se exigia de um intelectual. Nesse sentido, Claude Langlois (*apud* SERRY, 2004, p. 144) explicou que, naquele contexto, para existir como intelectual era necessário se definir “por sua capacidade de refletir e tomar posição sobre a relação atual de sua Igreja com os problemas do mundo contemporâneo” e por sua “capacidade de autonomia em relação à instituição e por sua legitimação científica no exterior da Igreja”. A recusa da Igreja em conferir autonomia e em legitimar nos membros do clero o domínio dos saberes científicos excluía os sacerdotes de tomar partido nos assuntos públicos e, por consequência, de serem reconhecidos como intelectuais.

O vácuo deixado pelos clérigos criou as condições para que os leigos pertencentes a uma geração de jovens católicos pretendentes a uma carreira literária se organizassem e reivindicassem coletivamente o direito de atuar como vozes da Igreja nos assuntos públicos. A imprensa e a literatura foram os principais meios de atuação desse grupo (SERRY, 2004, p. 144).

Ao analisar a geração desses intelectuais leigos católicos, Hervé Serry (2001, pp. 91-111) concluiu que se tratava de um grupo socialmente homogêneo. Dentre os pensadores citados como parte desse grupo estão: Émile Baumann (1868-1941), Gaetan Bernoville (1889-1960), Robert Vallery-Radot (1885-1970), François Mauriac (1885-1970), Jacques Maritain

(1882-1973) e Louis Chaigne (1899-1973). Em geral, nasceram nos anos 1880 e são oriundos da aristocracia ou da burguesia católica. Comumente, enfrentaram revezes, como a morte prematura do pai. Tais situações reforçaram suas adesões ao discurso do fim do mundo propagado pela Igreja (assim como a instituição eclesial se apresentava como sitiada pela modernidade, esses indivíduos viam a si e a suas famílias como vítimas das circunstâncias trazidas pelos novos tempos). Por vezes, esses jovens consideraram o sacerdócio. Embora a vocação literária tenha se sobreposto, a prática religiosa assídua fazia com que vários deles se posicionassem a um meio caminho entre o leigo e o clérigo. Além disso, a origem social elevada fez com que buscassem posições de prestígio na sociedade. Como a enfraquecida Igreja do século XIX era incapaz de oferecer o posto almejado em sua hierarquia, esses personagens buscaram destaque nas letras.

Alessandro Garcia da Silva (2018, p.32) acrescentou que parte dos intelectuais católicos que despontaram na primeira metade do século XX era composta por conversos, oriundos do protestantismo ou de uma visão de mundo materialista. As biografias desses autores serviam para provar a validade da mensagem católica, afinal, se pessoas de inteligência reconhecida escolhiam pela religião do papa, ela deveria ser superior não só a todas as outras, mas também à ausência de religião. Com efeito, elas se tornaram objeto de atenção e de publicidade.

As conversões não são acidentais. Como bem lembrou João Francisco Regis de Moraes (1985, p. 46), só aqueles que estão insatisfeitos com a vida ou com os valores negam a forma anterior e passam a abraçar algo novo, como uma nova fé. Assim, os revezes enfrentados na trajetória desses intelectuais, bem como os contextos conturbados nos quais foram criados, podem ajudar a explicar a opção pelo catolicismo. Segundo Rubem Alves (1975, pp. 72-73):

É interessante notar que a experiência de conversão se dá com mais frequência ou em situações de desorganização dos esquemas culturais da interpretação (choques culturais, o impacto da urbanização sobre regiões agrárias, em crises pessoais profundas ou em situações de anomia global, quando a ideologia de uma nação ou de uma civilização desmorona. [...] Em todos estes casos há um elemento comum: os padrões de interpretação e de sentimento, até então normativos, entram em crise.

A conversão religiosa ainda pode ajudar a explicar o motivo de vários desses neófitos assumirem a religião de maneira radical, por vezes, defendendo-a de forma intransigente contra as suas convicções anteriores. A partir do conceito de “enantiodromia”, Carl Jung afirmou que existe uma tendência de que pessoas que deixam suas crenças e valores passem a adotar uma posição diametralmente oposta.

Nossa vida compara-se à trajetória do sol. [...] A passagem da manhã para a tarde é uma *inversão de antigos valores*. É imperiosa a necessidade de se reconhecer o valor oposto aos antigos ideais, de perceber o engano das convicções defendidas até então,

de reconhecer e sentir a inverdade das verdades aceitas até o momento, de reconhecer e sentir toda a resistência e mesmo a inimizade do que até então julgávamos ser amor (JUNG, 2015, pp. 41-43).

Convertidos, e, por vezes, militantes, esses intelectuais encontraram, entre o final do século XIX e o início do século XX, condições favoráveis para que alcançassem destaque por meio da literatura e da imprensa. A relativa ampliação do ensino e a atmosfera criada pelas disputas envolvendo a Igreja e a modernidade impulsionaram a emergência de um mercado potencial de leitores interessados na luta contra a laicidade e que, atendendo ao desejo de pontífices como Leão XIII, procuravam se fazer presente nos debates de ideias (SERRY, 2004, pp. 144-149).

O movimento de ampliação da atuação dos escritores católicos no início do século XX ficou conhecido, por sua intensidade, como “Renascimento Literário Católico” ou “Renascimento Intelectual Católico”. Com efeito, surgiram autores católicos em diversos campos (romancistas católicos, jornalistas católicos, filósofos católicos). A especificidade da atuação de alguns segmentos apresentava a vantagem de não forçar os pensadores a abordar questões doutrinárias. Diferente da filosofia e a teologia, a literatura poderia passar ao largo desses assuntos dogmáticos (SERRY, 2004, pp. 144-149).

A primeira revista desse movimento, *Les Cahiers de l’Amitié de France*, criada por Robert Vallery-Radot e François Mauriac, no início dos anos 1910, ocupou uma posição inédita no campo literário ao excluir qualquer concepção estética, moral ou sociológica que não estivesse em acordo com o catolicismo. O objetivo dessa publicação era ocupar a vanguarda da reação dos católicos contra o mundo moderno. Segundo Hervé Serry (2004, p. 147), durante a elaboração da linha editorial revista, seus membros exigiram que só se publicasse textos de autores cuja prática religiosa fosse comprovada. O intuito era garantir o caráter católico da publicação e afastar as desconfianças. Ao mesmo tempo, buscou-se evitar um dogmatismo excessivo. A dificuldade de conciliar a liberdade das artes e o respeito à doutrina fez surgir diversos conflitos entre os escritores da *Cahiers de l’Amitié*.

Contradições e incompatibilidades marcaram o contexto da emergência dos intelectuais católicos. Ao mesmo tempo em que a hierarquia da Igreja via nos intelectuais uma possibilidade de atuação católica em um mundo cada vez mais laico, os escritores leigos enfrentavam a desconfiança do clero, que por vezes os acusou de tentar exercer um papel que não lhes cabia na condução dos fiéis (SILVA, 2018, pp. 34-35). Ademais, havia as dificuldades inerentes à tentativa de conciliar a fidelidade doutrinária e a atividade intelectual, que exigia liberdade e

diálogo com a modernidade. Uma saída para esses impasses estava na compreensão e na aplicação da filosofia de Tomás de Aquino.

1.3 Tomás de Aquino contra a modernidade

1.3.1 O tomismo como filosofia oficial da Igreja Católica

Entre o final do século XIX e o início do XX, as ideias de Santo Tomás de Aquino estiveram intensamente presentes nos textos dos intelectuais leigos católicos. As constantes menções às obras de Tomás de Aquino não foram acidentais. Elas constituem os sinais visíveis de um esforço empreendido pela Igreja Católica no sentido de estimular a utilização do pensamento tomista no combate à filosofia moderna. O movimento que levou adiante esse projeto ficou conhecido como “neotomismo”.

Tomás de Aquino nasceu em Roccasecca, no condado de Aquino, no Reino da Sicília. Pertenceu à Ordem dos Pregadores (mais conhecidos como dominicanos), tornou-se em vida um pensador reconhecido por sua contribuição como teólogo e filósofo. Ocupou importantes posições, como a de regente principal em teologia na Universidade de Paris. Faleceu em 1274. Depois disso, foi proclamado santo (1323) e recebeu o título de Doutor da Igreja (1567).

Ainda em vida, Tomás de Aquino foi considerado uma referência pela hierarquia católica. Uma prova disso está na convocação feita pelo papa Gregório X para que o pensador comparecesse ao Segundo Concílio de Lyon e apresentasse sua obra *Contra os Erros dos Gregos* (1263). Após seu falecimento, Tomás de Aquino continuou a ser tratado como autoridade pelos estudiosos do catolicismo. Em Coimbra, durante o período jesuítico, figurava entre os autores que deveriam ser mobilizados nas argumentações dos estudantes e mestres (CARVALHO, 2000, p. 142).

Na primeira metade do século XIX, a filosofia escolástica perdeu espaço frente à popularização das ideias de pensadores como Kant e Hegel. Apesar disso, surgiu, em 1820, em Plasencia, um movimento de retorno à filosofia medieval. A partir da década de 1850, o esforço pela recuperação das ideias escolásticas, dentre as quais estava presente a obra de Tomás de Aquino, foi intensificado, vindo a alcançar cidades como Nápoles, Roma, Bolonha e Perugia. Nesta última, Gioachino Pecci atuou como arcebispo (RAEYMARKER, 1951, p. 251-252).

Quando Pecci chegou ao posto de papa, em 1878, como Leão XIII, passou a insistir na importância da filosofia e no papel que os escritos de Tomás de Aquino deveriam desempenhar nessa matéria (LEÃO XIII, 1878, n. 14). O ano de 1879 representa um marco para a intensificação da repercussão da obra do pensador de Roccaseca. Nesse ano, o papa Leão XIII publicou a encíclica *Aeterni Patris*, comumente apontada como responsável por iniciar oficialmente o neotomismo (ALENCAR, 2010; LOBATO, 2004).

Nessa encíclica, de Leão XIII versou sobre a relação entre fé e razão, de modo a demonstrar que, embora limitada, a razão oferece subsídio para a fé. Para Leão XIII, Tomás de Aquino foi aquele que com maior perfeição uniu a fé e a razão. Sobre isso, escreveu o pontífice:

[...] Entre todos os doutores escolásticos, brilha, como astro fulgurante, e como príncipe e mestre de todos, Tomás de Aquino, o qual, como observa o Cardeal Caetano, “por ter venerado profundamente os santos doutores que o precederam, herdou, de certo modo, a inteligência de todos”. [...] Tomás coligiu suas doutrinas como membros dispersos de um mesmo corpo; reuniu-as, classificou-as com admirável ordem e de tal modo as enriqueceu, que tem sido considerado, com muita razão, como o próprio defensor da honra da Igreja (LEÃO XIII, 1879, n. 3).

Ainda na *Aeterni Patris*, Leão XIII listou pessoas e instituições que faziam bom uso das contribuições dadas por Tomás de Aquino à fé católica. Destacou a Ordem dos Dominicanos; as academias de Paris, de Salamanca, de Alcalá, de Douai, de Tolosa, de Louvaina, de Pádua, de Bolonha, de Nápoles, de Coimbra e outras nas quais Tomás de Aquino reinava como um “príncipe em seu próprio império” (1879, n. 24). O pontífice ressaltou que Tomás de Aquino sempre foi homenageado nos concílios, em meio aos quais as suas obras eram consultadas para que delas se extraísse conselhos, razões e decisões (1879, n. 26-27).

Por fim, Leão XIII exortou os católicos para que buscassem restaurar a verdadeira filosofia: aquela que está em acordo com os escritos de Tomás de Aquino (1879, n. 28-32). Em conclusão, escreveu o pontífice:

Veneráveis irmãos, com muito empenho, a que, para defesa e exaltação da fé católica, para o bem social e para a promoção de todas as ciências, ponhais em vigor e deis maior extensão possível à preciosa doutrina de São Tomás. [...] Quanto ao mais, diligenciem os mestres, cuidadosamente escolhidos por vós, para fazer penetrar no espírito dos discípulos a doutrina de Santo Tomás; façam sobretudo notar claramente quanto esta é superior às outras em solidez e elevação. Que as academias que tendes instituído ou houverdes de instituir para o futuro, expliquem esta doutrina, a defendam e a utilizem para a refutação dos erros dominantes (1879, n. 33).

O esforço de Leão XIII para tornar o tomismo uma espécie de filosofia oficial da Igreja não se restringiu à *Aeterni Patris*. Em 1879, o papa instituiu a Academia de São Tomás de

Aquino, em Roma, e pediu para que fosse criada uma cadeira de filosofia tomista na Universidade Católica de Lovaina. O padre Désiré Mercier foi escolhido para ocupar a cátedra.⁵

Em 1892, Leão XIII enviou uma carta para todos os professores de teologia, orientando-os a aceitar como definitivas as conclusões de Tomás de Aquino. Quanto aos tópicos não mencionados por Tomás, o papa recomendou que se tomasse como corretas as conclusões que estivessem em harmonia com as opiniões conhecidas do pensador nascido em Roccasecca (DUFF, 1998, p. 241).

Pio X também recomendou Tomás de Aquino em sua *Pascendi*, como um dos pilares do combate ao modernismo. Nela, lê-se:

O que importa saber, antes de tudo, é que a filosofia escolástica, que mandamos adotar, é principalmente a de Santo Tomás de Aquino; a cujo respeito queremos fique em pleno vigor tudo o que foi determinado pelo Nosso Predecessor e, se há mister, renovamos, confirmamos e mandamos severamente sejam por todos observadas aquelas disposições. Se isto tiver sido descuidado nos seminários, insistam e exijam os Bispos que para o futuro se observe. Tornamos extensiva a mesma ordem aos Superiores das Ordens religiosas. E todos aqueles que ensinam fiquem cientes de que não será sem graves prejuízos que especialmente em matérias metafísicas, se afastarão de Santo Tomás (1907).

Ao indicar a filosofia de Tomás de Aquino, os pontífices abriram um grande leque de assuntos e de possibilidades interpretativas aos clérigos e aos intelectuais leigos católicos. O pensador oriundo de Roccasecca foi um autor prolífico. Escreveu mais de 60 livros. Neles, abordou questões teológicas, sociais, políticas, filosóficas e até econômicas.

Já nas primeiras décadas do século XX, o movimento neotomista ecoou entre a vanguarda intelectual leiga católica que surgia na França. Jacques Maritain (1882-1973), um dos expoentes da geração estudada por Serry, despontou na defesa da interpretação e do uso das ideias de Tomás de Aquino como bússolas que apontavam a solução para os problemas de da época.

⁵ Mercier alcançou um grande prestígio como professor de tomismo. Seu trabalho foi acompanhado de perto pela hierarquia católica. Nos anos que se seguiram à criação da cátedra, Mercier tornou-se monsenhor e depois cardeal. Durante sua trajetória, destacou-se como um dos principais nomes na recuperação das ideias de Santo Tomás de Aquino. Um de seus notáveis feitos foi a criação, em 1889, do *Institut Supérieur de Philosophie (École Saint-Thomas)*. Para o instituto, que ainda hoje funciona na Universidade de Lovaina, Mercier convidou célebres filósofos, teólogos e analistas de textos que realizavam estudos tomísticos (RAEYMARKER, 1951, pp. 251-253).

1.3.2 Jacques Maritain e o neotomismo na França

Nascido em uma família protestante e republicana, Maritain tornou-se, enquanto jovem, agnóstico e socialista. Tomado pelo ceticismo, Maritain esteve, juntamente com sua companheira, Raissa Oumansoff (1883-1960), próximo de cometer suicídio. Ambos não conseguiam encontrar um sentido para suas vidas. Nesse contexto, foram convidados pelo ensaísta Charles Péguy (1873-1914) para assistirem a um curso sobre a verdade, ministrado por Henri Bergson (1859-1941), no *Collège de France*. Seduzidos pelas falas de Bergson, Jacques Maritain e Raissa abriram-se à metafísica e, por consequência, à religiosidade.⁶

Em *As grandes amizades* (1941), Raissa Maritain, narrou com as seguintes palavras o impacto que o curso de Bergson as trajetórias dela, de seu marido e de seus amigos:

Por meio de uma crítica maravilhosamente penetrante, Bergson derrubava os preconceitos antimetafísicos do positivismo pseudo-científico, e reconduzia o espírito à sua função real e à sua liberdade essencial. [...] Péguy, Psichari, Jaques e eu formávamos um quarteto exultante, porque se abriam novamente diante de nós perspectivas de vida espiritual e certezas intelectuais (1952, p. 60).

A filosofia de Bergson consiste em uma afirmação da liberdade humana frente aos determinismos científicistas e materialistas. A partir de suas ideias de intuição, forma primária e imediata de conhecimento do objeto, e de duração, sequência ininterrupta de momentos, Bergson apresentou alguns limites para a razão humana e, à medida que trouxe à tona o problema da liberdade, abriu possibilidades para a metafísica (ARGUELLO & CORTINA, 2014, p. 88-89)

Se Bergson levou Jacques e Raissa a considerarem a metafísica, León Bloy (1846-1917), por meio de sua escrita em defesa do Cristianismo e de sua prática religiosa, guiou os dois até a Igreja Católica. O padre Humbert Clérissac (1864-1914), diretor espiritual do casal recém-convertido, recomendou que Jacques e Raissa Maritain lessem a *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. A experiência marcou a vida de ambos, que passaram a tomar o religioso nascido em Roccaseca como modelo de filósofo cristão.

Teólogo por excelência, foi, no entanto, como metafísico da inteligência e da razão [...], que Santo Tomás surgiu primeiramente aos nossos olhos. Nisso também é ele caro à Igreja, guardião da integridade humano tanto quanto da verdade revelada [...].

⁶ Ganhador do Nobel de Literatura em 1927, Henri Bergson influenciou, direta ou indiretamente, alguns dos pensadores franceses mais influentes na renovação do pensamento tomista. Entre seus alunos do *College de France* e leitores estão, além de Jacques Maritain, os religiosos Antonin-Dalmace Sertillanges (1863-1948), Réginald Garrigou-Lagrange (1877-1964), e o leigo Étienne Gilson (1884-1978).

Quanto mais se conhece a sua doutrina, mais se admira que a ciência, a inteligência e a sabedoria estejam tão maravilhosamente unidas na Santidade do Doutor Angélico: eis por que dele se pode dizer que “a sua Santidade é a da inteligência”. [...] sua inteligência está toda voltada para Deus; toda entregue à verdade conhecida ou a descobrir (MARITAIN, 1952, p. 150).

A influência exercida pelos escritos de Tomás de Aquino sobre Jacques Maritain pode ser sentida a partir de seu primeiro livro, *A filosofia bergsoniana* (1914). Nessa obra, Maritain buscou apresentar uma crítica ao pensamento de Bergson à luz do tomismo. Segundo Pedro Henrique Santos Ribeiro, nesses trabalhos iniciais, aos quais se soma *Introdução à filosofia* (1920), Maritain foi um “tomista de estrita observância”, isto é, mero repetidor da doutrina do Doutor Angélico (2020, p. 84).

Com o tempo, Jacques Maritain passou a ver e a apresentar a filosofia de Tomás de Aquino não como algo do passado, mas como uma abordagem teórica a partir da qual era possível pensar nos problemas de sua época e nas respectivas soluções. Tratava-se, como o próprio autor chamou, de um “tomismo vivo”.

O tomismo não é somente algo histórico. Devemos, sem dúvida, estudá-lo historicamente, como as outras doutrinas da Idade Média e de todas as épocas. Mas como (em certo sentido) as outras grandes metafísicas da Idade Média e de todas as épocas – e de modo absoluto, mais do que todas elas, a título eminente, porque as reconcilia, ultrapassando-as, em uma síntese absolutamente transcendente –, ele contém uma substância que domina o tempo, por causa de seu alcance universal. Ele responde aos tempos modernos, na ordem especulativa e na ordem prática, tem uma virtude formativa e libertadora do ponto de vista das aspirações e inquietudes do tempo presente. Assim, o que esperamos dele é, na ordem especulativa, a salvação dos valores da inteligência; na ordem prática, a salvação atual (na medida em que isso depende de uma filosofia) dos valores humanos. Resumindo, é com um tomismo vivo e não com um tomismo arqueológico que estamos lidando. Nosso dever é tomar consciência da realidade e das exigências de tal filosofia (MARITAIN, 2005, p. 11).

Ao propor um “tomismo vivo”, Maritain se opôs tanto aos adeptos da “cronolatria”, que acreditavam que cada época tinha a sua verdade, quanto aos tradicionalistas, que se apegavam estritamente à letra de Tomás de Aquino, sem qualquer preocupação em adequar as obras do Doutor Angélico a cada contexto. Para Jacques Maritain, havia em Tomás de Aquino a melhor formulação de uma filosofia perene, que, iniciada por Aristóteles, era dotada de fundamentos sólidos e incontestáveis, que poderiam ser interpretados e aprofundados para responder às questões temporais (RIBEIRO, 2020, p. 85).

Para Maritain essa característica do tomismo vivo está presente no catolicismo. Assim, em *Antimoderne* (1922), obra resultante de uma compilação de ensaios, o autor destacou que o catolicismo é, ao mesmo tempo, uma religião antimoderna e ultramoderna. Antimoderna por seu compromisso com a tradição e ultramoderna devido à sua capacidade de se adaptar às condições que surgem no tempo (1922, p. 14-15).

O mesmo padre, Clérissac, que apresentou Tomás de Aquino ao casal Maritain, insistiu que Jacques se somasse às fileiras da Ação Francesa. Capitaneado por Charles Maurras (1868-1952), esse movimento nacionalista e intransigente se opunha aos princípios democráticos, que entendiam como uma proclamação sem precaução dos direitos do homem. Em seus pronunciamentos, os membros da *Ação Francesa* priorizavam a política, fato que, segundo Michel Winock (2000, p. 239), tendia a desviar os cristãos da fé e a empurrá-los na direção de uma nova religião, a da Pátria.

A instrumentalização do catolicismo com finalidade política, bem como algumas das teses defendidas por Maurras – como a separação entre catolicismo e Cristianismo –, levaram o papa Pio XI a condenar a Ação Francesa, em dezembro de 1926.⁷ Embora muitos intelectuais católicos tenham ignorado as ordens de Roma de desertar do movimento, Jacques Maritain rompeu com o grupo de Maurras e, pouco depois, em 1927, publicou o livro *A primazia do espiritual*, que consistia em uma resposta crítica à filosofia política maurrasiana.

A partir de então, Jacques Maritain publicou vários volumes que falavam sobre filosofia política. Dentre eles estão, por exemplo, *O regime temporal e a liberdade* (1933), *Humanismo integral* (1936), *Os direitos do homem e a lei natural* (1942), *Cristianismo e democracia* (1943), *Princípios de uma política humanista* (1944), *A pessoa e o bem comum* (1947) e *O homem e o Estado* (1951).

Os livros sobre política de Maritain alcançaram grande repercussão. Um, em especial, teve um estrondoso impacto nos meios católicos e não católicos. Trata-se de *Humanismo integral*, escrito no qual o filósofo francês apresentou, em profundo diálogo com os escritos de Tomás de Aquino, os pilares da sua filosofia política.⁸

Humanismo Integral tem como pano de fundo um projeto de fundação de uma *nova cristandade*. Diferente do Cristianismo, tradição religiosa e espiritual que constitui o caminho para a salvação estabelecido por Deus de modo irrevogável, a cristandade é uma ordem social e histórica construída por homens, ainda que inspirados pela fé (MARITAIN, 1965, p. 105). Ao

⁷ Na perspectiva maurrasiana, o Catolicismo tinha origem latina, era dogmático e baseado na hierarquia. Constituiu-se necessariamente em pilar da ordem da sociedade e dos espíritos. Já o Cristianismo era apresentado como associado ao protestantismo e, por isso, era visto como individualista e anárquico, sobretudo por autorizar cada pessoa a procurar sua própria religião, seu próprio sacerdote e a ler diretamente os textos sagrados (WINOCK, 200, p. 95).

⁸ Em prefácio ao *Humanismo integral*, escreveu Jacques Maritain: “Não intencionamos comprometer Santo Tomás em debates nos quais a maior parte dos problemas se apresentam de maneira nova. Só a nós mesmos comprometemos, ainda que tenhamos consciência de ter haurido a nossa inspiração, nossos princípios nas fontes vivas de sua doutrina e de seu espírito (1965, p. XII).

sugerir que se criasse uma nova cristandade, Maritain não objetivava uma sociedade utópica, mas sim estimular o surgimento de um regime político baseado no “humanismo integral”. Isto é, na atitude que reconhece os esforços de valorização humana característicos da modernidade, mas que, ao mesmo tempo, buscasse corrigir o que eles tinham de errado, reconduzindo-os ao sentido cristão (MARITAIN, 1965, p. 102-105).

Diferente da cristandade medieval, formada por sociedades constituídas hegemonicamente por católicos e nas quais o Cristianismo ditava o ritmo da política e da economia, a sociedade contemporânea é profundamente heterogênea, formada por indivíduos com as mais diversas crenças. Combater os diferentes credos com violência, de modo a forçar a conversão dos ímpios, não era uma possibilidade para Maritain. A ideia do filósofo francês era fundar uma cristandade, baseada na ética cristã, mas que fosse tolerante às diferenças. Para o autor, ainda que valores como a dignidade da pessoa humana e a defesa da vida só ganhassem seus significados mais profundos em uma perspectiva cristã, eles poderiam ser admitidos por todos, mesmo por aqueles que não professam fé alguma (RIBEIRO, 2020, p. 91).

Uma sociedade política viva e realmente cristã seria cristã em virtude do espírito mesmo que a alma e que modela suas estruturas, isto é, seria cristã de maneira evangélica. E visto que o objetivo imediato da *civitas* temporal é a vida humana com suas atividades, as suas virtudes naturais e o bem comum humano, não a vida divina e os mistérios da graça, tal sociedade política não exigiria dos seus membros um credo religioso comum, e não poderia em situação de inferioridade ou de diminuição política aqueles estranhos à fé que a anima. Todos, católicos e não católicos, cristãos e não cristãos, no instante em que eles mesmos reconhecem, cada um em sua própria perspectiva, os valores humanos dos quais o Evangelho nos faz tomar consciência, a dignidade os direitos da pessoa, o caráter de obrigação moral inerente à autoridade, a lei do amor fraterno e a sanidade do direito natural, encontrar-se-ão por si atraídos no seu dinamismo e serão capazes de cooperar para o bem comum. Não, é em virtudes de forças internas, desenvolvidas no seio do povo e emanantes dele: em virtude de abnegação e do dom de si dos homens que se porão a serviço do trabalho comum, cuja autoridade moral será deliberadamente aceita; em virtude das instituições, dos usos e dos costumes que tal sociedade política poderia ser chamada cristã, não nas suas aparências e sim em sua substância (MARITAIN, 1999, pp. 96-97).

Nos trechos finais de *Humanismo Integral*, Maritain (1965, p. 231-244) deu orientações sobre como deveria ser a ação dos católicos para que essa nova cristandade fosse construída. Com efeito, o autor ressaltou que o plano espiritual e o temporal são distintos, mas não são separados. Em clara referência a Tomás de Aquino, Maritain defendeu que a vida terrestre deve orientar o homem para a sua finalidade última, que é Deus. Assim, além de exortar os leigos à vivência dos sacramentos e à busca pelo desenvolvimento das virtudes, o autor pediu que se comesçassem a atuar nos negócios da vida terrestre, quer fossem relativos à ordem intelectual, científica, artística, social ou política, como verdadeiros cristãos.

Em resumo, o Estado da nova cristandade não seria cristão por uma imposição da fé. Mas sim, por cumprir as suas funções (defesa, justiça, segurança, educação, etc) em concordância com a ética presente no Evangelho. Segundo Pedro Ribeiro (2020, pp. 92-93), o “Estado laico vivamente cristão” pretendido por Maritain, teria uma lógica de funcionamento específica, baseada no personalismo comunitário.

Este personalismo comunitário corresponde a uma justa medida entre o individualismo liberal e o coletivismo socialista. Não supervaloriza o indivíduo e nem o reduz a um subproduto do organismo social. Antes, compreende cada homem como um ser único, criado à imagem e semelhança de Deus, mas também como animal social, intrinsecamente voltado para a vida em comunidade (RIBEIRO, 2020, p. 93).

Na prática, o personalismo comunitário seria materializado no que Jacques Maritain chamou de “pluralismo”. Ou seja, a descentralização do poder nos polos da sociedade, fossem eles políticos, administrativos ou econômicos, e, por consequência, o fortalecimento das estruturas sociais intermediárias – as que se encontram entre o indivíduo e o Estado. Embora compreendesse associações de trabalhadores, de moradores e demais agrupamentos, Maritain via na família a estrutura intermediária básica da sociedade (RIBEIRO, 2020, p. 93).

Não é composta a sociedade civil somente de indivíduos, mas das sociedades particulares por eles formadas [...], uma cidade pluralista reconhece a essas sociedades uma autonomia tão alta quanto possível, e diversifica sua própria estrutura interna seguindo as conveniências típicas de sua natureza (MARITAIN, 1965, p. 130).

Em política, o pluralismo de Maritain abriu as portas para uma infinidade de propostas que privilegiam o local frente ao central. Em economia, o pluralismo levou o filósofo francês a condenar o capitalismo e o socialismo e a defender uma economia de base familiar, cujos meios de produção estivessem acessíveis a todos, para que suprissem as necessidades básicas (MARITAIN, 1965, pp. 146-147).

Em relação a sociedade rural, Maritain advogou por uma espécie de reforma agrária que contrariaria a grande propriedade e promoveria o empreendimento familiar (1965, p. 131). Já em relação à indústria, o filósofo francês argumentou que era preciso “estender a cada um, sob um modo adaptado, as vantagens e garantias que a propriedade privada proporciona ao exercício da personalidade” (1965, pp. 147-148). Para isso, Maritain propôs que a propriedade assumisse uma forma “societária”, ou seja, um modelo de copropriedade, no qual os trabalhadores se tornariam também donos da empresa (1965, p. 148). Essa solução, proposta

por muitos pensadores católicos do século XX, havia sido incentivada na encíclica *Mater et Magistra*, de João XXIII.⁹

A postura mais democrática de Maritain, fez com que o autor recebesse muitas críticas dos católicos intransigentes. Ao mesmo tempo, o filósofo francês viu suas possibilidades de atuação no mundo laico serem ampliadas, sobretudo no pós-Guerra, quando o autoritarismo entrou em crise. Desse modo, no final da década de 1940, Jacques Maritain esteve entre os autores da Declaração Universal dos Direitos Humanos, promulgada pela Organização das Nações Unidas (ONU).

A obediência ao pedido de Pio XI para que desertasse da Ação Francesa permitiu que o filósofo neotomista conservasse seu prestígio frente à hierarquia católica. Elogiado e referenciado por papas em documentos oficiais, Maritain foi um dos leigos mais influentes no catolicismo no século XX, especialmente no Concílio Vaticano II, do qual participou ativamente e no qual foi homenageado como representante dos homens de pensamento de ciência.

1.4 A Igreja Católica e a Questão Social

1.4.1 A Revolução Industrial e suas consequências

Na segunda metade do século XVIII, teve início, na Inglaterra, uma intensa transformação na forma de fabricar produtos. Trata-se da Revolução Industrial, caracterizada pela introdução da máquina no sistema produtivo, que levou os trabalhadores a venderem a sua

⁹ Diversos pensadores católicos chegaram a soluções parecidas para os problemas sociais e políticos que pairaram sobre o mundo no século XX. A proximidade nas propostas por vezes gera certa confusão em relação as influências. Para citar um caso, embora Pedro Henrique dos Santos Ribeiro (2020, p. 79) tenha apresentado Maritain como um “distributista *suis generis*”, em parte de seu texto ele afirma que o filósofo francês certamente conhecia o lema do distributismo chestertoniano “três alqueires e uma vaca”. Aqui, cabe trazer um apontamento metodológico de Quentin Skinner sobre a afirmação da influência. Com efeito, o historiador inglês sugeriu que algumas condições fossem verificadas antes que se apontasse a presença de ideias de autor A na obra de autor B. São elas: (i) que B reconhecidamente estudou a obra de A; (ii) que B não poderia ter encontrado as ideias em causa em qualquer outro autor que não A; e que B não poderia ter chegado sozinho a essas ideias (2005, pp. 107-108). Entre Maritain e Chesterton, especificamente, é possível afirmar que o primeiro conheceu a obra do segundo. Porém, é impossível dizer que Maritain não poderia ter chegado às conclusões que chegou sem Chesterton, afinal, ambos os pensadores basearam suas análises nas mesmas referências – Tomás de Aquino e a Doutrina Social da Igreja.

força de trabalho para os proprietários das fábricas, nas quais produziam bens de forma acelerada (HOBSBAWM, 2009, p. 35).

Segundo Marx (2003, p. 427), o uso das máquinas objetivava baratear a produção das mercadorias, aumentando os lucros dos burgueses. Se antes o artesão precisava ser dotado de força física e de conhecimentos específicos para manipular as ferramentas e aplicar as técnicas necessárias na fabricação dos bens, após a introdução da máquina, o trabalho se tornou mecanizado e pouco complexo. Mulheres e crianças passaram a realizá-lo em troca de baixos salários.

Nesse contexto, as condições de trabalho nas fábricas eram desumanas. Submetidos a longas jornadas de trabalho, que chegavam a dezesseis horas, obrigados a ficar de pé, em um ambiente insalubre, realizando movimentos repetitivos, homens, mulheres e crianças comumente sofriam deformações na coluna e nas pernas. Acidentes de trabalho causavam mortes e mutilações. Dificilmente um operário chegava aos 50 anos em condições de se manter produtivo (ENGELS, 2010, pp. 173-203).

A miséria se fez intensamente presente nas cidades que passavam pela industrialização. Em estudo sobre a situação da classe trabalhadora na Inglaterra industrial, Friedrich Engels (2010, pp. 70- 74) escreveu que os desempregados frequentemente morriam de fome. Os empregados, embora tivessem as necessidades mais básicas supridas pelos baixos salários, não tinham segurança. Poderiam perder seus empregos e, com ele, seus meios de vida. Além disso, os operários viviam de forma indigna. Habitavam bairros sujos e fétidos, compostos por ruas irregulares, comércio a céu aberto e por pequenas habitações sem ventilação adequada. As péssimas condições de trabalho, de nutrição e de moradia, faziam com que os operários sofressem com numerosas doenças, como tifo, tuberculose e escarlatina (ENGELS, 2010, p. 189). A sorte dos camponeses nos países não industrializados ou em processo de industrialização não era muito melhor. Com frequência, famílias inteiras se amontoavam em pequenos casebres, desprotegidos das chuvas e dos ventos. A subnutrição era comum, assim como as doenças que dela advinham, como a pelagra (MARTINA, 2014, p. 28).

A inovação tecnológica possibilitou a indústria moderna. Mas, para Giacomo Martina (2014, p. 29), outro fator foi essencial para que a sociedade industrial se desenvolvesse de forma a empurrar os proletários para condições indignas: as doutrinas econômicas liberais defendidas por pensadores como Adam Smith (1723-1790), David Ricardo (1772-1823) e outros. De fato,

o liberalismo econômico forneceu a justificativa para a ambição e para o egoísmo dos burgueses.¹⁰

Apesar das justificativas baseadas na doutrina liberal, as duras formas de vida enfrentadas pelos operários, sobretudo quando contrastadas com os luxos experimentados pelos burgueses, geravam insatisfação. Entre o final do século XVIII e o início do século XIX, surgiram vários movimentos críticos à sociedade industrial. Alguns deles, eram reformistas, como a Sociedade de Correspondência de Londres, fundada em 1791, que propunha uma legislação destinada a proteção dos operários (BEER, 2006, p. 245). Outros, românticos, como o Ludismo, que se caracterizou pela destruição das máquinas (BEER, 2006, pp. 430-431). Os movimentos revolucionários, que pregavam modificações de caráter estrutural, foram os que mais repercutiram. Dentre eles, destaca-se o socialismo marxista, que objetivava a tomada dos meios de produção pelos proletários e, por fim, a construção de uma sociedade que superasse a propriedade e as classes. Esse socialismo tem como data marcante o ano de 1848, no qual se deu a publicação do *Manifesto do Partido Comunista*.

1.4.2 A posição católica frente a Questão Social

Diante da experiência vivida pelos operários durante a Revolução Industrial, bem como da emergência dos movimentos sociais, no final do século XIX, a Igreja Católica sentiu a necessidade de se pronunciar de maneira firme. Segundo Eamon Duff (1998, p. 239), os pontífices, desde a *Mirari Vos*, de 1832, desconfiavam de qualquer projeto de transformação da sociedade e, desde Pio IX, havia tomado o socialismo como um perigo a ser evitado. Para o historiador irlandês, a retórica papal estava mais interessada na obediência aos pontífices e nos conflitos com os príncipes do que nas mazelas dos operários.

A despeito do descaso dos papas em relação às condições do proletariado e da atuação de uma parcela dos fiéis e clérigos, que promoviam uma aceitação da pobreza acompanhada de

¹⁰ Martina (2014, pp. 29-30) resumiu a doutrina liberal em quatro pontos essenciais. O primeiro deles, o amoralismo econômico, tem como característica a defesa de uma separação completa entre a economia e a moral. O segundo ponto, a livre concorrência, é baseado na ideia de que, em situações de concorrência livre, haverá uma seleção entre os agentes econômicos, na qual os melhores vencerão. Em tese, essa concorrência determina o aperfeiçoamento dos produtos e a melhora nas condições de vida. O terceiro ponto, o absentismo estatal, pode ser resumido na afirmação de que qualquer intervenção estatal na atividade econômica é prejudicial e injusta. Por fim, o último ponto, o individualismo, que propõe a prioridade do indivíduo frente à sociedade, relativizando o bem comum em benefício interesses individuais.

uma ação estritamente caritativa, alguns católicos começaram a olhar de forma mais atenta para a questão social (MARTINA, 2014, p. 36). O despertar dos católicos para os problemas sociais foi intensificado pela experiência da Comuna de Paris, em 1871.¹¹ Para Giacomo Martina (2014, p. 47), o movimento revolucionário fez surgir um grande medo de que, caso a Igreja não propusesse soluções aos problemas sociais, perderia cada vez mais fiéis para o socialismo.

Com efeito, o bispo Ketteler na Alemanha, o cardeal Manning, na Inglaterra, e o industrial Lucien Harmel, na França, encabeçaram movimentos em defesa do operariado. Este último, introduziu uma série de mudanças em sua empresa, visando tornar a vida de seus funcionários mais digna. Dentre seus feitos estiveram: um modelo habitacional, um sistema de poupança, benefícios sociais e de saúde e um conselho de operários que participava das decisões da empresa. Harmel promoveu peregrinações de trabalhadores à Roma, para chamar a atenção dos outros empregadores católicos e do papa para as necessidades do operariado. Em 1889, sua romaria contou com 10 mil trabalhadores (DUFF, 1998, p. 239).

Desde 1884, pensadores católicos da França, da Alemanha, da Áustria, da Itália, da Suíça e da Bélgica reuniam-se anualmente em Friburgo para buscar soluções para a questão social. Em 1888, Leão XIII recebeu os membros da chamada União de Friburgo e discutiu as propostas acumuladas nas reuniões dos anos anteriores. O resultado desse encontro foi a encíclica mais famosa de seu pontificado, a *Rerum novarum*, de 1891.

Em sua encíclica, Leão XIII tratou com seriedade da situação dos operários, vistos como isolados e sem defesa, entregues à mercê de senhores desumanos e à cobiça de uma concorrência desenfreada (2009, n. 2). O pontífice teceu duras críticas a doutrina liberal e ao socialismo. A primeira, foi denunciada por possibilitar a acumulação de propriedade e de capital, fazendo crescer o abismo entre as classes sociais e empurrando a maior parte dos homens a uma servidão assalariada (2009, n. 2). O socialismo, por sua vez, foi descartado como solução dos problemas causados pelo capitalismo, pois objetivava concentrar ainda mais as propriedades nas mãos do Estado. Segundo o papa, tal ação, ao contrário de melhorar, pioraria a situação dos operários (2009, n. 3).

A concentração da propriedade esteve entre os temas centrais desenvolvidos por Leão XIII na encíclica. A licitude da propriedade privada embasava as discussões sobre a questão

¹¹ Insurreição popular ocorrida na cidade de Paris, no ano de 1871, contra a crise social e política vivida pelos franceses. Naquela ocasião, as camadas mais baixas da sociedade francesa montaram barricadas nas ruas da cidade, tomaram o controle da região e formaram aquela uma das primeiras experiências de governo popular que se tem conhecimento.

social. Com isso, o papa se propôs a apresentar a perspectiva católica sobre assunto. Assim, escreveu: “a propriedade particular e pessoal é, para o homem, de direito natural” (2009, n. 5). O pontífice argumentou que esse direito fora instituído por Deus. Afinal, o homem possui a capacidade de alterar o estado natural das coisas para adequá-las ao seu melhor uso. À medida que aplica trabalho sobre as coisas, o homem adquire o direito de possuí-las (2009, n. 5).

Na perspectiva leonina, a mesma lógica deve ser aplicada à terra. Dessa forma, quando um homem trabalha em um campo, com o objetivo de tirar dele seu sustento, é digno que essa terra se torne sua propriedade. Leão XIII lembrou ainda que a situação do operário que adquire uma propriedade não é distinta da do camponês. Afinal, as economias feitas pelo trabalhador urbano para comprar um terreno ou uma casa também são frutos diretos do seu trabalho (2009, n. 4-6).

A defesa feita por Leão XIII da propriedade particular como direito natural pode parecer fruto da teoria desenvolvida por John Locke no final do século XVII.¹² Entretanto, ao analisar o documento papal, percebe-se que os argumentos leoninos encontram sua raiz num passado ainda mais distante: na *Suma Teológica* escrita por Tomás de Aquino entre os anos de 1265 e 1273. Assim, para a correta compreensão da encíclica leonina, parece útil examinarmos a filosofia jurídica de Tomás de Aquino. Inicialmente, abordaremos a noção de direito natural exposta na *Suma Teológica*. Depois, versaremos sobre como o tema da propriedade aparece na obra do pensador medieval.

1.4.3 O direito natural e a lei natural segundo Tomás de Aquino

A filosofia jurídica de Tomás de Aquino foi desenvolvida, sobretudo, em duas partes da *Suma Teológica*: na correspondente ao *Tratado da lei* – entre as questões 97 e 108 da *Pars Prima Secundae*; e na parte relativa ao *Tratado sobre a justiça* – entre a questão 57 e a 122 da *Secunda Secundae*.¹³

¹² Uma análise da teoria da propriedade desenvolvida por John Locke, bem como de seus principais efeitos práticos, pode ser encontrada no livro *A origem do capitalismo* (1999), de Ellen Wood.

¹³ A *Suma Teológica* é dividida em três partes, mais os suplementos. Entretanto, a segunda parte é subdividida em mais duas. As citações desse documento são feitas da seguinte maneira: *Prima Pars* (I^a), *Pars Prima Secundae* (I^a-II^{ae}), *Secunda Secundae* (II^a-II^{ae}), *Tertia Pars* (III^a) e Suplementos. Além disso, a estrutura da obra corresponde a uma *quaestio* medieval, iniciando com uma afirmação em contrário, seguida pelos argumentos de autoridade que a fundamentam. Depois disso, o autor apresenta sua solução e finaliza respondendo a cada um dos argumentos de autoridade contrários à sua tese.

Tomás de Aquino abordou o direito, e, por consequência, o direito natural enquanto versava sobre a justiça. Para o pensador de Roccasecca, a justiça tem como atribuição ordenar a relação entre os indivíduos, dando a cada um aquilo que é de seu direito (*S. Th.*, II^a-II^{ae}, q. 57, a. 1). Assim, a justa relação entre os homens pressupõe igualdade. Essa igualdade pode ser positiva, quando decorre de uma convenção humana, ou se dar em razão da natureza. Neste último caso, tem-se o direito natural (*S. Th.*, II^a-II^{ae}, q. 57, a. 2).

A lei, por sua vez, é o título que estabelece o que é o direito (SOUZA e PINHEIRO, 2016, p. 123). Segundo Tomás de Aquino, a lei é a medida dos atos humanos. Ela que leva o homem a agir ou o impede de desempenhar determinada ação. E como ordenar e proibir são atribuições da razão, a lei é tida como algo racional (*S. Th.*, I^a-II^{ae}, q. 90, a. 1).

As ações humanas visam um fim. Para Tomás de Aquino, o fim último, estabelecido por Deus no momento da criação, é a felicidade (*beatitudo*) (*S. Th.*, I^a-II^{ae}, q. 3; *S. Th.*, I^a-II^{ae}, q. 90, a. 2).¹⁴ Logo, conclui-se que a lei é o ordenamento da razão que objetiva à felicidade (SILVA, 2016, p. 190). E como o homem é um ser social, sua felicidade depende também da felicidade da comunidade que o cerca. Desse modo, a lei deve, necessariamente, ter como objetivo o bem comum (*S. Th.*, I^a-II^{ae}, q. 90, a. 2).

Para o pensador de Roccasecca, existiam vários tipos de lei. A lei eterna é aquela que, concebida pela razão divina, governa o mundo por meio da Providência (*S. Th.*, I^a-II^{ae}, q. 91, a. 1). Enquanto as criaturas irracionais apenas atendem aos seus instintos, sujeitando-se completamente à lei eterna, o homem pode, fazendo uso da razão, ordenar sua vontade e agir livremente (SILVA, 2016, p. 191). Por ser imperfeito e limitado, o homem é incapaz de apreender completamente a lei eterna. Contudo, segundo Tomás de Aquino, há uma forma do homem participar dessa lei: usando a razão prática para identificar suas inclinações naturais para buscar nessas inclinações os preceitos básicos que serão considerados em suas ações. É essa participação da criatura racional na lei eterna que o pensador medieval chama de lei natural (*S. Th.*, I^a-II^{ae}, q. 91, a. 2).

A razão prática é responsável por orientar a ação, considerando a sua qualidade moral (SILVA, 2016, p. 193). Segundo Tomás de Aquino, isso é possível porque o homem é capaz de discernir entre o bem e o mal. Ora, se o fim último do homem é o bem, as ações humanas

¹⁴ Ao falar sobre felicidade como fim último, Tomás de Aquino está fazendo referência à felicidade beatífica, ou seja, a felicidade plena da qual desfruta o homem na eternidade.

estarão em consonância com a lei natural – e, portanto, com a lei eterna – sempre que guiarem o homem para o bem e que o fizerem evitar o mal (*S. Th.*, I^a-II^{ae}, q. 94, a. 2).

Desse princípio básico derivam outras inclinações naturais: preservar a vida; preservar a espécie; a vida em sociedade e a busca por conhecimento (*S. Th.*, I^a-II^{ae}, q. 94, a. 2). Essas inclinações, uma vez que constituem fins que podem ser universalmente aceitos como bons, representam o centro da lei natural. Assim, todas as práticas que tiverem como objetivo a materialização desses preceitos serão moralmente aceitas e justificáveis (SILVA, 2016, p. 194).

Tomás de Aquino explicou ainda que os homens, quando avançam na compreensão da lei eterna, podem acrescentar preceitos ao núcleo da lei natural. Esses acréscimos constituem a única forma pela qual os homens podem modificar essa lei, visto que seu núcleo é imutável (*S. Th.*, I^a-II^{ae}, q. 95, a. 2).

Por fim, o Doutor Angélico descreveu as leis humanas como a verdade prática obtida por meio da razão prática. Por esse prisma, elas são não só úteis, mas também necessárias. As leis humanas disciplinam os homens, seja por advertência ou por coação. Elas são as responsáveis por adequar os princípios estabelecidos pela lei natural às condições específicas de cada comunidade humana (*S. Th.*, I^a-II^{ae}, q. 95, a. 1). Entretanto, o autor da *Suma Teológica* argumentou que as proposições humanas só merecem a força da lei se estiverem em concordância com a lei natural, do contrário não se trata de leis, mas sim de corrupção da lei (*S. Th.*, I^a-II^{ae}, q. 95, a. 2).

1.4.4 A propriedade na *Suma Teológica*

A propriedade não possui um tratado próprio na *Suma Teológica*. Ela foi abordada por Tomás de Aquino dentro da questão 66 da *Secunda Secundae*, ainda na parte que corresponde ao “Tratado da justiça”. Nessa questão, que possui nove artigos, Tomás de Aquino versou sobre os pecados do furto e do roubo. No entanto, antes de analisar propriamente os pecados contra os bens alheios, o pensador medieval julgou necessário admitir ou não o direito à propriedade. Assim, o autor dedicou os dois primeiros artigos da questão 66 à discussão desse direito.

No primeiro dos artigos, que tem como objetivo explicar se é natural ao homem a posse de bens externos, o filósofo admitiu que o domínio absoluto de todas as coisas pertence apenas a Deus. Porém, esse mesmo Deus entregou ao homem o domínio útil dos bens terrestres. Dessa

forma, o autor argumentou que é natural que o homem possua coisas, para que, fazendo uso da razão e da vontade, tire delas o seu sustento (*S. Th.*, II^a-II^{ae}, q. 66, a. 1).

No segundo artigo, Tomás de Aquino tratou da questão relativa ao modelo de posse. Nesse ponto, o autor se propôs a responder se é legítimo ou não a posse das coisas em separado.¹⁵ A resposta do autor é afirmativa: a posse das coisas em separado é lícita. Contudo, em sua exposição, o filósofo admitiu que, pelo direito natural, todas as coisas pertencem à totalidade dos homens, uma vez que o domínio útil dos bens havia sido entregue por Deus para o sustento de todos (*S. Th.*, II^a-II^{ae}, q. 66, a. 2).

Neste ponto, aparentemente, surge uma contradição. Como o direito natural pode permitir que um indivíduo possua as coisas em separado se os bens estão destinados a todos os homens? Tomás de Aquino buscou desfazer a aparente contradição explicando que o homem possui dois poderes sobre as coisas: o de administrá-las e o de usá-las. Quanto ao poder administrativo, o filósofo listou três motivos pelos quais a posse das coisas como próprias faz-se necessária: i- porque o homem é mais solícito administrando aquilo que lhe pertence; ii-, porque o homem trata com mais eficiência as coisas que estão especificamente sobre seus cuidados; iii- porque a paz é melhor conservada quando cada homem possui as coisas como próprias (*S. Th.*, II^a-II^{ae}, q. 66, a. 2).

Sobre o poder de uso sobre as coisas, o Doutor Angélico enfatizou que o homem não deve possuir as coisas como próprias, de modo a privar os demais de utilizá-las, mas sim como comuns. Em outras palavras, o proprietário deve compreender que as coisas que estão sob sua administração não são suas em absoluto, pois, pelo direito natural, elas estão sujeitas às necessidades alheias (*S. Th.*, II^a-II^{ae}, q. 66, a. 2).

Para Tomás de Aquino, a necessidade é a justa medida da propriedade. Nessa perspectiva, é lícito que o homem tome como próprio aquilo que lhe é indispensável para sustentar a si e aos seus. No entanto, não é lícito acumular deliberadamente. Sobre isso, o autor explicou que as coisas que um homem possui em excesso são, pelo direito natural, devidas aos pobres (*S. Th.*, II^a-II^{ae}, q. 66, a. 7). Por fim, o filósofo medieval ressaltou que “em caso de extrema necessidade todas as coisas são comuns” (*S. Th.*, II^a-II^{ae}, q. 66, a. 7).

Em suma, Tomás de Aquino descreveu a propriedade em separado como o modelo mais indicado, por sua eficiência administrativa. Porém, explicou que essa posse, no que diz respeito

¹⁵ “Posse em separado” é o termo utilizado por Tomás de Aquino em oposição a “posse comum”.

ao uso, é obrigatoriamente relativa. Ela estará sempre subordinada às necessidades da comunidade.

1.4.5 Duas leituras da mesma concepção de propriedade

A perspectiva leonina sobre a propriedade está em concordância com aquela apresentada na principal obra de Tomás de Aquino. Contudo, existem especificidades em cada um dos textos. O pontífice, por exemplo, parece ter enfatizado mais o direito do homem à propriedade particular. O Doutor Angélico, por sua vez, ressaltou o fato de os bens pertencerem, em última instância, à totalidade dos homens.

Tomás de Aquino chegou inclusive a defender que não comete pecado aquele que, agindo por extrema necessidade, toma algo alheio para si (*S. Th.*, II^a-II^{ae}, q. 66, a. 7). Já Leão XIII, salientou que a autoridade divina proibiu até mesmo o desejo dos bens alheios.¹⁶

Com efeito, pode-se dizer que *Suma Teológica*, de Tomás de Aquino, e a *Rerum novarum*, de Leão XIII, apresentam abordagens que privilegiam pontos distintos de uma mesma doutrina. É forçoso reconhecer que o pontífice não deixou de considerar a utilidade comum dos bens em sua defesa da propriedade. Leão XIII escreveu, tal como Tomás de Aquino, que possuir as coisas como comuns, facilitando seu acesso aos necessitados, é uma obrigação (LEÃO XIII, 2009, n. 6).

Além disso, é importante considerar que Tomás de Aquino e Leão XIII escreveram seus textos em contextos históricos distintos e visando a responder diferentes questões. O filósofo medieval abordou o tema da propriedade, em sua *Suma Teológica*, buscando lançar luz sobre questões acerca do furto e do roubo. Ademais, seu texto foi direcionado aos estudantes de teologia. Nele, o termo “propriedade” é trazido de forma genérica, abrangendo à totalidade dos bens externos e não especificamente à terra ou aos demais meios de produção.

Leão XIII publicou sua encíclica em um momento no qual o debate em torno da propriedade dos meios de produção estava em voga. Sua enfática defesa da propriedade particular objetivava a, dentre outras coisas, responder às ideias socialistas, que preconizavam

¹⁶ Ao escrever sobre a proibição do desejo dos bens alheios, Leão XIII menciona Dt 5,21, que diz: “Não cobiçarás a mulher do teu próximo; e não desejarás a casa do teu próximo, nem o seu campo, nem o seu servo, nem a sua serva, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma do teu próximo” (2009, n. 7).

pela propriedade coletiva alcançada por meio da luta de classes. A alternativa à exploração dos proletários seria, na visão leonina, a busca pela concórdia entre os trabalhadores e os patrões (LEÃO XIII, 2009, n. 11).

Apesar das particularidades de cada texto, é perceptível que Leão XIII, não revolucionou a concepção tomista de propriedade. O mérito do pontífice consistiu em trazer à tona a sistematização desenvolvida por Tomás de Aquino, atualizando os argumentos do pensador medieval para responder os embates políticos e econômicos que ocorriam no final do século XIX.

A *Rerum novarum*, contudo, foi além de marcar a posição da Igreja frente ao socialismo. Ela com frequência é apontada como o marco fundacional do que hoje é conhecido como Doutrina Social da Igreja.

1.5 A Doutrina Social da Igreja

A Doutrina Social da Igreja constitui o meio pelo qual a Igreja orienta a ação social de seus membros, anunciando o que ela tem de próprio e denunciando aquilo que contraria sua forma de ver o mundo. A *Rerum novarum* com frequência é tratada como marco inicial da Doutrina Social da Igreja, contudo, não se trata estritamente do primeiro posicionamento da hierarquia católica sobre questões sociais. No passado, os papas já haviam feito intervenções em defesa dos mais pobres. Entretanto, a encíclica leonina fundou uma tradição que ainda existente no que diz respeito a uma sistematização de princípios destinados a orientar os homens no combate aos problemas sociais (PONTIFÍCIO CONSELHO DE JUSTIÇA E PAZ, 2011, n. 87).

1.5.1 Os princípios da Doutrina Social da Igreja

A função da Doutrina Social da Igreja é assegurar a dignidade da pessoa humana. Compreendendo que a Igreja é uma instituição perene, mas que vive e atua no tempo, o Magistério se furtou de optar por um ou outro modelo político e econômico, uma vez que eles podem ser superados. Em vez disso, escolheu por elencar princípios permanentes que devem iluminar os católicos para que tomem as melhores decisões frente as questões sociais de cada

época. Os princípios fundamentais são: a solidariedade, a subsidiariedade e o bem comum. Mas destes derivam outros.

A solidariedade é um princípio social que objetiva que todos os homens se percebam como iguais em dignidade e em direitos. Dela deriva temas importantes como verdade, liberdade e justiça (PONTIFÍCIO CONSELHO DE JUSTIÇA E PAZ, 2011, n. 192).

O princípio da subsidiariedade se propõe a regular as relações entre as expressões agregativas de tipo econômico, social, civil, cultural, recreativo ou qualquer outro. Ele define que as sociedades de ordem superior se coloquem em atitude de ajuda (*subsidium*) em relação às menores (PONTIFÍCIO CONSELHO DE JUSTIÇA E PAZ, 2011, n. 185-186). Por exemplo, o Estado deve se colocar em atitude de ajuda em relação aos municípios ou às famílias, mas nunca absorvendo-os ou fazendo aquilo que as sociedades menores são capazes de fazer. Desse princípio, deriva a participação. Ou seja, a obrigação de todo indivíduo ou corpo social de contribuir para o bem comum, fazendo aquilo que lhe cabe (PONTIFÍCIO CONSELHO DE JUSTIÇA E PAZ, 2011, n. 189). O princípio da subsidiariedade está em oposição ao absentismo estatal proposto pelos liberais, da mesma forma, se contrapõe ao socialismo ao limitar a atuação do Estado, uma vez que ela só é aceita em caráter supletivo.

Do princípio do bem comum, visto como “o conjunto daquelas condições da vida social que permitem aos grupos e a cada um dos seus membros atingirem de maneira mais completa e desembaraçadamente a própria perfeição” (PONTIFÍCIO CONSELHO DE JUSTIÇA E PAZ, 2011, n. 164), deriva a destinação universal dos bens e, por consequência, a perspectiva de propriedade privada defendida por Tomás de Aquino – como direito natural, mas submissa ao bem comum.

1.5.2 O desenvolvimento da Doutrina Social da Igreja no século XX

Como iniciadora da Doutrina Social, a *Rerum novarum* tornou-se um dos mais relevantes documentos da Igreja. Nesse sentido, Iginio Giordani escreveu que a carta leonina representou, para a ação social católica, algo comparado ao que foi o *Manifesto do Partido Comunista* (1848) para a ação socialista (2009, p. 3). Com efeito, a Doutrina Social foi descrita recentemente como uma série de aprofundamentos e atualizações do núcleo original contido no documento leonino. Seguindo essa lógica, mesmo as encíclicas mais recentes continuam

apresentando a propriedade particular como um direito natural do homem, subordinado, no entanto, ao uso comum (PONTIFÍCIO CONSELHO DE JUSTIÇA E PAZ, 2011, n 90).

Em 1931, por exemplo, Pio XI publicou uma encíclica em comemoração ao aniversário da *Rerum novarum*: a *Quadragesimo anno*. Por meio deste documento, Pio XI reafirmou a importância de interpretar corretamente a concepção de propriedade apresentada na *Rerum novarum*. Para Pio XI, naquele tempo, muitas leituras da carta leonina foram feitas no sentido de privilegiar os ricos em detrimento dos proletários. Diante disso, o pontífice comentou minuciosamente os argumentos de seu predecessor, ressaltando que Leão XIII foi enfático ao escrever que a propriedade particular deve atender à função social.

A *Quadragesimo anno* foi marcada pelo contexto pós-bélico, em que se afirmavam na Europa os regimes totalitários. A emergência da União Soviética exacerbou a luta de classes. Pio XI era um crítico ferrenho do comunismo. Com frequência, tratou os bolcheviques como anticristãos e satânicos (DUFF, 1998, p. 260). Em contrapartida, os grupos financeiros também incomodavam o pontífice. A crise causada pela quebra da Bolsa de Valores, em 1929, demonstrou a urgência de pensar em formas de proteger os trabalhadores das variações do sistema econômico. Talvez por isso, em uma das seções mais importantes da carta, Pio XI falou sobre a necessidade de criar estruturas intermediárias, como as guildas medievais e os sindicatos, por meio dos quais os grupos poderiam se encarregar de forma natural das tarefas sociais que o Estado procurava absorver. À primeira vista, o pontífice parecia apoiar as corporações fascistas estabelecidas por Mussolini, porém, o papa enfatizou a necessidade de que esses órgãos surgissem de forma livre e voluntária (DUFF, 1998, p. 260).

Em 1961, João XXIII publicou a *Mater et Magistra*. Conforme a tradição das encíclicas sociais, o papa iniciou seu documento salientando a importância dos princípios sistematizados por Leão XIII 70 anos antes. Sobre o tema da propriedade, João XXIII se dispôs a responder a uma questão do seu contexto: se, mesmo com o surgimento dos sistemas previdenciários e com o aumento da capacidade produtiva, que fazia os homens preferirem ser empregados ao invés de pequenos proprietários, fazia sentido reafirmar o valor da propriedade privada. (1961, n. 104-108). Para o então papa, sim fazia sentido continuar defendendo o valor da propriedade, pois ela constitui um direito natural, e, portanto, seu valor é permanente (1961, n. 109).

Além disso, João XXIII apresentou a propriedade como condição e salvaguarda da liberdade, justificando que os regimes políticos que negaram a primeira acabaram por suprimir a segunda (1961, n. 109-111). Na visão do papa, nada adiantava afirmar e reafirmar o direito natural do homem à propriedade sem insistir na sua ampla difusão. Por fim, João XXIII trouxe

à tona que no pano de fundo da Doutrina Social da Igreja existe um desejo por uma sociedade em que a maioria dos homens seja constituída por proprietários (1961, n. 113-115).

Em 1991, o Papa João Paulo II publicou a encíclica *Centesimus annus*, que, como sugere o título, comemorava os cem anos da *Rerum novarum*. Essa foi a terceira encíclica social de João Paulo II, que já havia promulgado a *Laborem exercens* (1981), sobre o trabalho, e *Sollicitudo rei socialis* (1988), sobre o progresso e o desenvolvimento.

Na *Centesimus annus*, lançada no contexto da queda do Muro de Berlim, João Paulo II reafirmou a doutrina leonina sobre a propriedade, mas deu ênfase à subordinação à função social, estabelecida pela destinação universal dos bens. O pontífice também se propôs a versar sobre a atividade produtiva, que no passado tinha como pilar o trabalho individual/familiar sobre uma terra tida como própria. João Paulo II comentou o fato de, em seu tempo, o trabalho artesanal permanecer perdendo espaço frente à proletarização (1991, n. 30-35).

O papa demonstrou entender que a produção de boa parte dos bens de consumo dependia de uma estrutura robusta, fator que exige grandes indústrias e grandes comunidades laborais. Contudo, para João Paulo II, isso não justificava a alienação dos trabalhadores do lucro obtido com seus esforços. O desejado seria que todos os trabalhadores tivessem a sua importância valorizada por meio de salários dignos, capazes de atender não só suas necessidades individuais, mas também as demandas de suas famílias (1961, n. 35-43). Essa é, na visão do pontífice, uma das formas pelas quais a grande propriedade, característica do modelo de produção industrial, poderia atender à função social.

O restante da carta permite concluir que os motivos que levaram João Paulo II a privilegiar a necessidade de observar a função social da propriedade privada estavam ligados à queda da União Soviética. Com o fracasso da experiência socialista, o capitalismo individualista passou a ser mais lembrado como contrário aos princípios da Doutrina Social da Igreja. Nesse sentido, embora assegurasse que a Igreja não defendia especificamente um modelo econômico como o ideal e universal, o pontífice lembrou que ela aponta os caminhos para a consolidação de uma sociedade economicamente saudável e humanisticamente responsável (1961, n. 15-21).

Embora, por meio dos documentos sociais, a Igreja afirme seu direito de intromissão nas questões sociais, diferentes papas reconheceram os limites da sua atuação. Como não podia se apegar a uma doutrina econômica específica, a intervenção da autoridade católica se dava no sentido de informar os fiéis, propagando os princípios imutáveis e formando consciências. Porém, para que essa doutrina passasse à ação, seria necessário o empenho de indivíduos e de

grupos sociais (CALVEZ & PERRIN, 1960, p. 106-111). “Tome cada um a tarefa que lhe pertence”, escreveu Leão XIII na *Rerum Novarum* (n. 37). Esse convite, quando lido por intelectuais, ganha o sentido de uma exortação para que os pensadores católicos analisem seus contextos, diagnostiquem os problemas graves e proponham, sob a orientação das ideias de Tomás de Aquino e da Doutrina Social da Igreja, as respectivas soluções.

1.5.3 Neotomismo e Doutrina Social da Igreja: pretensões universais, particularidades nacionais

A definição do tomismo como filosofia oficial da Igreja frente à modernidade tinha como objetivo garantir certa unidade entre os pensadores católicos. O mesmo ocorreu com a publicação de cada uma das encíclicas sociais. Nelas, os diferentes papas buscaram orientar a ação social católica a partir dos princípios imutáveis que começaram a ser sistematizados por Leão XIII. Porém, como perceberam Jean-Yves Calvez e Jacques Perrin (1960, p. 29), os pontífices aplicaram os princípios de forma variada em suas cartas, mobilizando-os para responder as questões de suas épocas.

O mesmo ocorreu com os católicos, sacerdotes ou leigos, que buscaram na obra de Tomás de Aquino ou nessas encíclicas os fundamentos para a formulação de movimentos sociais. Ao invés de criarem um movimento comum, os diferentes católicos, de locais e épocas variadas, acabaram por formular uma ampla multiplicidade de ideais econômicos e sociais com matizes próprios. Para citar exemplos, pode-se citar o solidarismo francês e o próprio distributismo inglês. Ambos, baseados na *Rerum novarum*, mas com características distintas.

A explicação para os casos de conclusões distintas a partir do mesmo texto pode estar, como explicou Hans Robert Jauss (2002, p. 73), no fato do significado de um discurso só se completar na leitura, a partir da relação entre texto e leitor. Em outras palavras, embora o pontífice que publicou cada uma das encíclicas tenha buscado orientar o leitor para a interpretação que ele objetivou imprimir em seu texto, cada leitor, ao se debruçar sobre a carta papal, trouxe consigo um capital de experiência e um horizonte de expectativa próprio, que influenciou na forma como ele ressignificou o conteúdo lido.

Assim, para analisar as recepções e as interpretações que diferentes leitores fizeram de uma obra, é necessário expor, sintetizar e contextualizar os dois lados da relação: o texto, considerando o horizonte de expectativa que o autor possuía no momento de sua produção, bem

como a conjuntura para a qual ele foi destinado; e o leitor, tendo em vista que este se debruçou sobre o texto trazendo seus preconceitos, suas expectativas e seus saberes.

Buscamos, nas páginas anteriores, apresentar os momentos de formulação dos pronunciamentos papais sobre a modernidade, o contexto no qual o tomismo foi recuperado e, por fim, o desenvolvimento da doutrina católica sobre a questão social. Cabe-nos agora discorrer sobre o contexto no qual os intelectuais católicos leigos que recepcionaram essas ideias estavam inseridos. Para isso, a despeito da pretensão universal dos documentos católicos, lançaremos mão de um recorte baseado em países.

Segundo Pierre Bourdieu, o estudo sobre a circulação internacional de ideias enfrenta desafios específicos dentre os quais o principal está ligado ao fato “dos textos circularem sem seus contextos” (2002, p. 6). Por isso, um texto, ao entrar em um ambiente de produção cultural diferente daquele no qual ele foi concebido, pode ser mal compreendido, receber novos sentidos, ganhar ares revolucionários ou até ser sumariamente rejeitado. Para Bourdieu, a compreensão da circulação internacional de ideias depende da consideração das particularidades de cada contexto nacional.

Nosso estudo tem dois países como centro: a Inglaterra, onde as ideias distributistas foram desenvolvidas, e o Brasil, onde o ideário distributistas foi recepcionado. Abordaremos cada um deles em um dos próximos capítulos, relacionando-os a interpretação das encíclicas sociais e das obras de Tomás de Aquino ao desenvolvimento, à popularização e à recepção do distributismo.

2 O DISTRIBUTISMO INGLÊS: PELA RESTAURAÇÃO DA LIBERDADE POR MEIO DA DISTRIBUIÇÃO DA PROPRIEDADE

Entre o final do século XIX e o início do século XX, a expansão do império britânico em direção à Ásia e à África, bem como a consolidação do modelo industrial, levaram a Inglaterra a se firmar como principal economia do mundo. Paralelamente, esse país ocupou o centro da questão social. Muitos pensadores que viviam no território inglês passaram a buscar meios para solucionar as péssimas condições de vida e de trabalho experimentadas pelo operariado. Embora esse tenha sido o contexto no qual o distributismo surgiu, para melhor compreendê-lo é necessário reconhecer que os socialistas protagonizaram a luta contra o capitalismo industrial na Inglaterra.

2.1 A Inglaterra do século XX: um terreno fértil para a circulação das ideias socialistas

Desde a ruína do movimento cartista, em 1855, o operariado inglês consagrou-se na criação de sindicatos e de cooperativas.¹⁷ Contudo, esses órgãos não foram capazes de remediar de forma satisfatória as mazelas vividas pelos operários no contexto da Revolução Industrial. Na virada do século, enquanto o proletariado inglês era submetido a condições desumanas nas fábricas, os socialistas passaram a se destacar dentre aqueles que buscavam analisar a sociedade inglesa e propor formas de melhorá-la.

Henry Myers Hyndman (1842-1921), por exemplo, após ler *O Capital* e visitar Marx, fundou, em 1882, a Federação Democrática. Esse movimento, que inicialmente buscava reformas sociais, logo passou a se chamar Federação Social-Democrata e assumiu um programa socialista voltado à agitação das massas e à difusão da obra de Marx. Belfort Bax (1854-1926), Willian Morris (1834-1896) e Eleonora Marx (1855-1898) – filha de Karl Marx – foram colaboradores ativos dessa organização que, embora tenha dirigido manifestações de desempregados, enfrentou dificuldades para penetrar os meios operários (BEER, 2006, pp. 574-575).

¹⁷ O Cartismo foi um movimento social que se desenvolveu na Inglaterra, durante a década de 1830. Por meio da chamada *Carta do povo*, os operários ingleses reivindicaram maior participação política. Para isso, exigiam o sufrágio universal masculino e uma remuneração para os membros do Parlamento.

Em 1884, em paralelo à Federação Social-Democrata, surgiu a Sociedade Fabiana. Essa organização, que defendia um socialismo revisionista, reuniu pensadores como Sidney Webb (1859-1947), Beatriz Webb (1858-1943) e George Bernard Shaw (1856-1950). Contrários às rupturas, os chamados fabianos argumentavam que, nos países democráticos, as reformas sociais poderiam ocorrer por vias institucionais, de forma gradual. Com efeito, voltaram seus esforços à propaganda oral e escrita, visando conquistar a elite intelectual e a opinião pública (BEER, 2006, pp. 575-576).

Em 1893, o mineiro James Kleir Hardie (1856-1915) fundou o Partido Operário Independente, para aproximar os operários do espírito socialista e afastá-los dos partidos burgueses. Nessa época, surgiram muitos processos contra a existência dos sindicatos. O medo de perder seus meios de representação levou os trabalhadores a apoiarem o partido. Hardie defendia que todos os grupos intelectuais e sindicatos socialistas formassem um grande partido. Com efeito, em 1900, com a ajuda dos fabianos da Federação Social-Democrata o Partido Operário foi fundado. Este, rapidamente tornou-se um partido de massa, com um considerável número de deputados no parlamento (BEER, 2006, pp. 575-576).

2.2 O catolicismo na Inglaterra

Embora em menor número que os socialistas, os católicos constituíram um grupo importante no debate sobre as possíveis soluções para a questão social na Inglaterra. Para compreender a ação dos fiéis à Igreja de Roma é necessário, observar as especificidades do catolicismo inglês. Isso porque, em meio à consolidação da modernidade, os católicos ingleses se depararam com problemas diferentes dos experimentados na França.

Desde seu surgimento como Estado nacional, a França representou um dos mais importantes centros do catolicismo no mundo. Quando, entre os séculos XVIII e XIX, a Igreja católica passou a enfrentar a oposição das correntes de ideias características da modernidade – iluminismo, positivismo, modernismo, separatismo e outras – havia no país uma grande quantidade de fiéis e de clérigos para os quais o pontífice podia apelar para tentar fazer valer as suas vontades (DUFF, 1998, p. 238). Isso justifica, inclusive, a atenção que a hierarquia católica tinha sobre o país, visando a evitar o surgimento de heresias.

Enquanto isso, no alvorecer do século XIX, os católicos constituíam uma pequena minoria da população inglesa. Segundo o historiador Guillaume de Merthier de Sauvigny

(*apud* BELCHIOR, 2012, p. 9), eram cerca de 60 mil fiéis e 360 sacerdotes, que celebravam seus cultos em capelas de embaixadas, em pequenos oratórios e, principalmente, nos espaços privados cedidos por famílias aristocratas.¹⁸

Esse pequeno número de fiéis (cerca de 2% da população), não era capaz de imprimir na sociedade as marcas da sua religião. Os católicos ingleses eram marginalizados pelo Estado e pela sociedade anglicana. Não gozavam dos mesmos direitos civis e políticos que os demais súditos da coroa. Não podiam exercer profissões liberais e nem se fazer representar no Parlamento. Assim, encontravam dificuldades para modificar a sua condição por conta própria (LABOA, 1994, p. 103-104).

2.2.1 A emancipação católica

Na primeira metade do século XIX, uma série de acontecimentos contribuíram para modificar a situação dos católicos ingleses. Em 1800, durante o governo do rei Jorge III, o *Ato de União* foi aprovado, criando o Reino Unido da Grã-Bretanha e da Irlanda. Diferente do que ocorria na Inglaterra, na Irlanda os católicos constituíam uma maioria ativa da população, que se levantava contra à dominação política e religiosa imposta pela coroa inglesa. Com efeito, o *Ato de União* só foi aprovado no Parlamento irlandês após uma promessa do rei de emancipar os católicos e de permitir que eles elegessem seus representantes para o Parlamento da Grã-Bretanha. O rei não cumpriu sua promessa, alegando que emancipar os católicos ia de encontro ao seu juramento. Mas a união dos reinos permitiu que os católicos irlandeses e ingleses passassem a lutar juntos pela igualdade de direitos (LABOA, 1994, pp. 103-105).

O número de católicos na Inglaterra aumentou consideravelmente nas primeiras décadas do século XIX. Nos períodos mais violentos da Revolução Francesa, muitos sacerdotes católicos atravessaram o Canal da Mancha em busca de refúgio. A presença dos padres exilados ajudou a difundir o catolicismo no país. Além disso, parte da população católica da Irlanda mudou-se para a território inglês, em busca de melhores condições de vida (LABOA, 1994, p. 105).

¹⁸ Nesta época, os ritos católicos eram celebrados de forma quase clandestina na Inglaterra. Os batizados católicos podiam constar nos registros paroquiais anglicanos, mas era exigido um pagamento prévio. Ao contrair matrimônio, os casais passavam por duas cerimônias, uma anglicana e uma realizada por um sacerdote católico. Para enterrar os mortos as dificuldades eram maiores. Os sacerdotes anglicanos comumente se negavam a receber os católicos nos cemitérios paroquiais (HEREDIA, 1996, p. 194).

Esse crescente número de fiéis católicos viu, entre 1805 e 1806, Napoleão anexar territórios na Península Itálica e, por fim, exigir que Pio VII (1800-1823) fechasse os portos dos Estados papais aos barcos ingleses. A resposta negativa do papa fez com que, em 1808, as tropas francesas invadissem Roma e tornassem o pontífice um prisioneiro. A violência de Napoleão levou a coroa britânica a se aproximar do papado, inclusive, cogitando resgatar Pio VII em uma fragata (DUFF, 1998, p. 211).

Antes da prisão do pontífice, em 1808, a Câmara dos Comuns começou a debater a emancipação dos católicos. Apenas em 1814, o Secretário de Estado de Pio VII, o cardeal Consalvi, se reuniu com o Secretário de Estado para assuntos externos da Inglaterra, Visconde de Castlereagh, e estabeleceram as condições indispensáveis para a emancipação. Foram elas: que a Santa Sé reconhecesse o direito do rei de vetar as nomeações episcopais; que os católicos chamados a exercer funções públicas prestassem um juramento de fidelidade; que a coroa tivesse controle sobre as comunicações entre Roma e os católicos das Ilhas Britânicas. (BELCHIOR, 2012, p. 10).

Os representantes do catolicismo inglês aceitaram as condições, que foram levadas como projeto de lei à Câmara dos Comuns. Os bispos irlandeses e o líder nacionalista católico Daniel O'Connell (1775-1847) consideraram as exigências uma forma de submeter a Igreja ao Estado anglicano. Por fim, o projeto foi recusado, mas os bispos irlandeses não desistiram da emancipação. Começaram a buscar diretamente o apoio de Pio VII e, sobretudo a partir da atuação de O'Connell, a protestar de maneira intensa sobre os direitos dos católicos (BELCHIOR, 2012, pp. 10-12).

Enfim, em 1829, a emancipação dos católicos foi aprovada. Posteriormente, O'Connell foi eleito para o Parlamento Britânico e, pouco a pouco, conquistou vitórias importantes para os católicos irlandeses. Em 1832, os bispados anglicanos na Irlanda foram suprimidos. Em 1838, o dízimo que os católicos eram obrigados a pagar para sustentar o clero anglicano foi revogado (LABOA, 1994, p. 106).

A maior autonomia e o crescimento no número de fiéis católicos (em 1850 o país contava com cerca de 679 mil católicos) levou o papa Pio IX a reestabelecer a hierarquia diocesana na Inglaterra (BELCHIOR, 2012, p. 12). Para isso, tornou Nicholas Patrick Stephen Wiseman (1802-1865) arcebispo de Westminster. Muitos anglicanos reagiram negativamente à ordenação de Wiseman. Temiam que a restauração da hierarquia católica na Inglaterra fosse apenas o primeiro passo de um projeto do pontífice romano para interferir no país. Além disso, como o número de católicos havia crescido em grande medida por conta da imigração irlandesa,

o catolicismo era tratado de forma pejorativa pelos anglicanos como a religião dos imigrantes (LABOA, 1994, p. 107).

Mesmo tendo que lidar com o clima contrário ao papa, o cardeal Wiseman conseguiu estabelecer as estruturas do catolicismo na Inglaterra. Nomeou bispos, regularizou a vida eclesiástica e construiu igrejas e escolas católicas (BELCHIOR, 2012, p. 16). Na década de 1865, quando o cardeal Wiseman faleceu, os católicos ainda constituíam uma pequena parcela da população inglesa, mas, apesar da discriminação, gozavam de direitos políticos e de uma comunidade religiosa mais bem organizada do que no início do século.

2.2.1 O Movimento de Oxford e a conversão de anglicanos renomados ao catolicismo

Os debates em torno dos direitos dos católicos levaram as questões religiosas ao centro da vida parlamentar britânica. Após a aprovação da emancipação católica, os políticos começaram a discutir a possibilidade de reformar o estatuto da Igreja anglicana. Nesse contexto, três tendências do anglicanismo passaram a se manifestar de forma intensa.

A primeira, a *Low Church*, foi marcada pelo despertar evangélico, que prolongava o espírito do puritanismo e do metodismo. A segunda, a *High Church*, insistia na necessidade de tornar a Igreja autônoma do poder público. Era mais próxima do catolicismo, tanto na forma como pretendia organizar a doutrina quanto na liturgia. Por fim, a *Board Church*, influenciada pelo iluminismo e pelo empirismo, buscava aproximar a fé e a ciência. Havia ainda um pequeno e pouco expressivo grupo de biblistas que se debruçavam sobre as fontes primitivas do Cristianismo.

Em julho de 1833, John Keble (1792-1866) proferiu em Oxford um discurso sobre a apostasia nacional, no qual condenou a possibilidade de a reforma da Igreja anglicana ser determinada pelo Parlamento. Na visão de Keble, os sacerdotes anglicanos que deveriam ser os responsáveis por definir a sorte da instituição religiosa. O discurso de Keble ecoou entre os partidários da *High Church*, que deram início ao chamado “Movimento de Oxford”, também conhecido como Tractarismo. Esse nome se deu porque o movimento consistiu, em grande medida, na publicação de tratados, conhecidos como *Tracts for the times* (1833-1841), voltados a chamar a atenção do clero para pontos da doutrina que deveriam ser considerados na reforma. (DESSAIN, s. d., pp. 49-50).

A personalidade mais conhecida desse movimento foi John Henry Newman (1801-1890). Sacerdote anglicano e professor em Oxford, Newman afirmava que a *Low Church*, corrente majoritária anglicana, havia rompido com a sucessão apostólica e assumido posições que favoreciam a laicização. Já a Igreja católica era criticada por corromper a sucessão e por se distanciar da Igreja Primitiva. Com efeito, o religioso propôs a “via do meio”, que consistia na recuperação dos princípios que orientaram a Igreja Primitiva (BELCHIOR, 2012, p. 14).

Os estudos sobre as origens do Cristianismo guiaram Newman a, em 1841, publicar seu nonagésimo *Tract*. Nele, o sacerdote anglicano buscou demonstrar que os 39 artigos de 1571, que representavam a expressão de fé anglicana, não estavam tão distantes da essência do catolicismo como se imaginava. O texto de Newman foi mal-recebido pelos bispos anglicanos. Com isso, os *Tracts* deixaram de ser publicados (BELCHIOR, 2012, p. 14). Pouco depois, em 1845, Newman rompeu com a Igreja anglicana e tornou-se católico. Dois anos depois, chegou a presbítero. Após anos escrevendo sobre o desenvolvimento da doutrina cristã e dirigindo instituições católicas de ensino na Grã-Bretanha, Newman foi, em 1879, ordenado cardeal por Leão XIII (BELCHIOR, 2012, p. 7). A conversão de Newman e de outros membros do Movimento de Oxford abriram as portas para que muitos ingleses passassem do anglicanismo ao catolicismo.

2.2.2 Cardeal Manning e o catolicismo social na Inglaterra

Henry Edward Manning (1808-1892) foi outro sacerdote anglicano a converter-se ao catolicismo. Também membro do Movimento de Oxford, Manning abdicou da fé anglicana em 1850 e, um ano depois, foi recebido pela Igreja católica e ordenado sacerdote. Sua intensa atividade pastoral e as habilidades como intelectual e administrador fizeram com que Manning ascendesse rapidamente na hierarquia da Igreja. Em 1865, foi nomeado arcebispo de Westminster. A Catedral de Westminster foi construída sob sua liderança. Além disso, o religioso contribuiu para a elaboração de um amplo sistema de educação católica na Inglaterra. Em 1875, Manning foi ordenado cardeal. Três anos mais tarde, participou do Conclave que elegeu Leão XIII.

Manning foi influente no pontificado de Leão XIII. Conhecido como “cardeal dos pobres” por suas conferências públicas sobre as condições dos operários, Manning estava entre os cardeais que contribuíram na escrita da *Rerum novarum* (ALEA, 2004, p. 291). O arcebispo

de Westminster era um ultramontano, defensor ferrenho da autoridade papal. Porém, no campo social, era bastante progressista. Em seus pronunciamentos, Manning defendeu uma maior participação política da classe operária para que, com isso, fosse criada uma legislação que regulasse as relações entre trabalhadores e empregadores (DUFF, 1998, p. 225).

Em 1874, Manning proferiu um importante discurso no *Mechanics' Institute*, em Leeds. Nessa ocasião, enquanto versava sobre dignidade e direitos do trabalho, o arcebispo defendeu que o princípio do livre mercado deveria ser cumprido e verificado pela condição moral (MULLER, 2003, p. 35). Em 1889, Manning, já como cardeal, atuou como mediador em uma grande greve proposta pelos estivadores de Londres. O impasse acabou com a conquista de direitos aos trabalhadores. As ações do cardeal foram tão relevantes para o término do conflito que o episódio passou a ser conhecido como “A paz do cardeal”. Fazendo uso deste termo, o *The Catholic Telegraph*, de Ohio, publicou, em 10 de outubro de 1889, um tributo ao religioso no qual comparou Manning a Leão Magno, papa que foi ao encontro de Átila para persuadi-lo a desistir de invadir Roma, em 452.

O cardeal Manning estimulou os operários para que criassem associações por meio das quais poderiam lutar pelos seus direitos. Usou a sua influência para auxiliar na organização de instituições como a *St. Vincent Paul Society*, que objetivava encontrar emprego para irlandeses, recuperar prostitutas e dar assistência a delinquentes (MULLER, 2003, p. 35). Manning ainda desempenhou um papel importante na formação de alguns intelectuais cristãos – católicos e anglicanos – que passaram a se dedicar às questões sociais. Como exemplo, pode-se citar a escritora inglesa Elizabeth Rayner Parkes (1829-1925), mais conhecida como Bessie.

Bessie foi uma importante ativista da causa feminina. Inconformada com a situação das mulheres na sociedade vitoriana, tornou-se a principal editora da primeira revista feminista britânica, a *English Woman's Journal*. Na segunda metade do século XIX, Bessie envolveu-se nos debates sobre o Movimento de Oxford. Em busca de aprender sobre a Reforma Protestante, foi ao encontro de Manning. A inteligência do sacerdote católico surpreendeu a jovem ativista. Pouco depois dessa reunião, em 1864, Bessie anunciou sua conversão ao catolicismo.

Em 1870, Bessie, que havia se casado com o advogado francês Louis Belloc, deu à luz a Hilaire Belloc, que viria a se tornar o formulador do distributismo. Favorecido pela amizade que sua mãe tinha com o cardeal, o jovem Hilaire Belloc manteve contato com Manning. Em um de seus relatos autobiográficos, Belloc escreveu sobre a proximidade com o religioso.

Durante meus primeiros dias em Londres, quando ainda era muito jovem [...], tinha o costume de visitar o cardeal com a maior frequência possível. Naquelas breves

entrevistas, escutei muitas coisas que depois pude comprovar durante a minha trajetória [...] e que me pareceram (e me seguem parecendo) que Manning foi o maior inglês de seu tempo. Certamente, era maior que todo aquele grupo, pequeno, porém imensamente significativo, que, na era vitoriana, se sobrepôs aos demais por sua vontade e por sua inteligência, que não só lhe fizeram perceber a fé, mas também aceitá-la (1925, pp. 54-55)

Quando, entre agosto e setembro de 1889, Manning interferiu na greve dos estivadores, Belloc acompanhou entusiasmado o desenrolar dos acontecimentos. (BELLOC, 1925, pp. 232-234).

Segundo Joseph Pearce (2016, p. 30), Belloc foi profundamente impactado por Manning. De fato, o jovem intelectual absorveu do cardeal muito do ultramontanismo e do radicalismo político em defesa dos pobres. E foi animado por esse catolicismo social que Belloc lançou as bases do distributismo.

2.3 A Origem do distributismo

Embora tenha sido defendido pela pena de muitos autores, a existência do distributismo se deve, sobretudo, à atuação do historiador anglo-francês Hilaire Belloc e do jornalista e escritor inglês Gilbert Keith Chesterton. O primeiro é reconhecido como o formulador do distributismo como ideal econômico e social. Chesterton, por sua vez, foi quem mais escreveu artigos e proferiu conferências em defesa do distributismo.

2.3.1 “Chesterbelloc”

Gilbert Keith Chesterton nasceu em Londres, em 1874, em uma família anglicana de classe média. Teve um irmão, o jornalista e escritor Cecil Edward Chesterton (1879-1918). Na adolescência, G. K. Chesterton guinou ao agnosticismo. Depois, retornou ao anglicanismo e, por fim, em 1922, anunciou a sua conversão ao catolicismo.

Chesterton iniciou seus estudos no *Saint Paul's College*, em 1887. Mais tarde, entrou para o *Slade School of Art*, mas logo abandonou os estudos. Fez carreira como jornalista e escritor. Prolífico, escreveu obras dos mais variados estilos: crítica literária, biografias, ensaios, contos, apologética cristã e romances. Chesterton alcançou uma fama considerável. Publicou regularmente em jornais de grande circulação, como o *Daily News* e o *Illustrated London News*.

Seus livros também faziam sucesso. Dentre estes, destacam-se aqueles que trazem histórias de detetives protagonizadas por Padre Brown – personagem fictício criado por Chesterton.

A qualidade das obras de Chesterton foi reconhecida por intelectuais como o filósofo marxista Antonio Gramsci (1891-1937), o poeta Thomas Stearns Eliot (1888-1965), o professor e romancista Clive Staples Lewis (1898-1963) e o dramaturgo George Bernard Shaw (1856-1950) (PAINE, 2008, p. 205-207).

Joseph Hilaire Pierre Renée Belloc, por sua vez, nasceu em La Celle-Saint-Cloud, na França. Filho do advogado francês, Louis Belloc, e de escritora inglesa, Elizabeth Rayner Parkes (1829-1925), Hilaire Belloc teve uma irmã, a também escritora Marie Adelaide Belloc. Louis Belloc tinha saúde frágil e faleceu dois anos após o nascimento de seu único filho. Com isso, a família decidiu se mudar para a Inglaterra.

Hilaire Belloc estudou no *Oratory School*, em Birmingham. Após deixar a instituição fundada e dirigida pelo cardeal Newman, retornou à França, para cumprir o serviço militar. Depois, foi para Oxford, mais especificamente para o *Balliol College*, onde se graduou com distinção em História. Apesar dos méritos acadêmicos – foi presidente do *Oxford Union* (uma tradicional sociedade de debates) e, em 1895, venceu o Prêmio Brackenbury de História – Belloc não conseguiu entrar no *All Souls College* (instituição de pesquisa acadêmica em humanidades). Suspeitou durante toda a vida que havia sido preterido por ser católico (PEARCE, 2015, p. 84).

Caso Belloc estivesse certo, seu insucesso em Oxford não seria a última vez que o catolicismo causaria sua rejeição. Nos últimos anos do século XIX, Belloc candidatou-se a uma cadeira de História vacante na Universidade de Glasgow. Na ocasião, recebeu uma carta do reitor na qual leu que sua religião constituiria um impeditivo absoluto para que fosse escolhido (PEARCE, 2016, p. 69). Frustrado por não conseguir ingressar na carreira acadêmica, Belloc tomou a escrita como profissão.

Belloc escreveu muitos livros. Entre coletâneas de poemas, ensaios, relatos de viagens, biografias, tratados sobre a História e até alguns livretos destinados ao público infantil. Sua obra conta com cerca de 150 volumes. Para complementar a renda, Belloc ministrava conferências, dentro e fora da Inglaterra.

No início do século XX, Belloc se candidatou pelo Partido Liberal e chegou a ser eleito, em 1906. Político combativo, por vezes foi hostilizado por sua nacionalidade francesa e por sua religião. Desiludido com a pouca correspondência entre as discussões que ocorriam no

Parlamento e a vida prática, Belloc deixou a política partidária após ser derrotado no pleito de 1910 (PEARCE, 2016, p. 103).

Chesterton e Belloc se conheceram por volta de 1900, em um pequeno restaurante no Soho, em Gerrard Street. Na ocasião, Belloc já havia publicado algumas obras, incluindo *The bad child's books of beasts* (1896), que foi um sucesso de vendas e de crítica. Chesterton, por sua vez, era quase anônimo. Só havia publicado um ou outro artigo ou poema. O relato mais famoso desse encontro está na *Autobiografia* de Chesterton, publicada em 1936.

Foi num desses locais que fui encontrar meu amigo, que entrou no local seguido de um homem robusto de chapéu de palha inclinado sobre seus olhos, o que enfatizava o cumprimento e virilidade de seu queixo. [...] Ele se sentou pesadamente em um dos bancos e começou imediatamente a falar de uma controvérsia ou outra [...]. Pois ele era Hilaire Belloc, já famoso como orador em Oxford (2012a, pp. 143-145).

A simpatia entre os autores surgiu, segundo Chesterton (2012a, p. 145), em torno da posição pró-bôeres que ambos assumiram em relação à guerra travada pelo exército britânico contra os colonos franceses e holandeses, conhecidos como bôeres. Contudo, essa concordância inicial se transformou rapidamente em uma amizade, nutrida por uma admiração mútua que só faria crescer nos anos seguintes.

Para Joseph Pearce, que escreveu biografias de Chesterton e de Belloc, Chesterton era atraído pelo fato de seu amigo ser um homem de ação.

Chesterton sonhava com a aventura, Belloc era um aventureiro. Chesterton imaginava a emoção do alto mar. Belloc era um marinheiro experiente. Chesterton imaginava a bravura da batalha, Belloc havia sido um soldado do exército francês. Chesterton imaginava a felicidade de explorar fronteiras selvagens, Belloc viajara através dos Estados Unidos, de leste a oeste, descobrindo o “Velho Oeste” na década de 1980. Finalmente, Chesterton enfrentava-se com as verdades religiosas de forma abstrata. Ao passo que Belloc as vivia ritualmente. De forma bastante literal, Belloc dava corpo às ideias da cabeça de Chesterton. Dava-lhes substância (PEARCE, 2015, pp. 87-88).

A influência de Belloc sobre Chesterton é inegável. Católico, conhecedor de Economia e de História, Belloc guiou Chesterton à Igreja de Roma, ao distributismo e o fez olhar para a História da Europa e da Inglaterra de um jeito mais abrangente.

Belloc também admirava Chesterton profundamente. O historiador nascido na França, por vezes, curvou-se às habilidades que Chesterton demonstrava como poeta e escritor. Aliás, Chesterton, que rapidamente se tornou conhecido, buscou dar sobrevida à decadente carreira literária de Belloc, ilustrando suas obras, prefaciando-as e escrevendo artigos sobre elas nos jornais nos quais trabalhava (PEARCE, 2016, p. 106).

Chesterton não só foi mais famoso, como também foi melhor relacionado que Belloc. Isso se deu, em grande medida, pela capacidade que Chesterton tinha de demonstrar respeito e

afeto por seus antagonistas, mesmo em meio aos mais intensos debates. Belloc com frequência agia com rudez e agressividade. Esse fato fez com que ele tivesse muitos inimigos. Sobre esse assunto, Frank Sinnerton, crítico literário contemporâneo de Chesterton e Belloc, escreveu:

Uma razão para gostar de Chesterton é que, enquanto lutava, ele cantava gestas de cavalaria e, apesar de toda a sua seriedade, guerreava contra a maldade e não contra o oponente de carne e osso, ao passo que Belloc só cantava após a batalha e lutava contra os homens tanto quanto contra as ideias (*apud* PEARCE, 2015, p. 97).

Apesar da diferença no temperamento, a forma como Chesterton e Belloc impactaram a obra e a personalidade um do outro, unida à proximidade física de ambos – que moraram perto e frequentavam os mesmos círculos intelectuais – fez com que ficassem conhecidos como “Chesterbelloc”.

George Bernard Shaw criou o apelido, que foi empregado pela primeira vez em um artigo publicado na *New Age*, em 15 de fevereiro de 1908. Na ocasião, Shaw descreveu Chesterbelloc como uma espécie de quadrúpede de pantomima, um elefante, cujas patas dianteiras seriam controladas por Hilaire Belloc e as traseiras por Gilbert Keith Chesterton (SHAW, 15 de fev. 1908, p. 309).

Ao inventar Chesterbelloc, Shaw não estava sendo simpático, mas crítico. Reclamava da união de pessoas que enxergava como incompatíveis e, sobretudo, do fato de Chesterton se curvar às posições assumidas por Belloc (SHAW, 15 de fev. 1908, p. 309).

Se, posteriormente, o apelido passou a ser utilizado de forma positiva por outros pensadores, isso se deve ao fato de o próprio Chesterton assumir com bom humor a sátira de sua união com Belloc. Ao relatar, por exemplo, seu primeiro encontro com o historiador anglo-francês, Chesterton escreveu em sua *Autobiografia*: “Foi daquele pequeno e sujo café do Soho, tal como de uma caverna de bruxaria, que emergiu o monstro quadrúpede e geminado que o Sr. Shaw chamou de Chesterbelloc” (2012a, p. 145).

2.3.2 O esboço do ideal distributista: o debate na revista *New Age*

A criação do apelido “Chesterbelloc” aconteceu no mesmo contexto em que surgiu, ainda que de maneira embrionária, o distributismo: a revista *New Age*. Mais especificamente em um debate que ocorreu entre os últimos meses de 1907 e os primeiros de 1908. Nessa ocasião, G. B. Shaw e H. G. Wells se opuseram a G. K. Chesterton e Hilaire Belloc.

A *New Age* foi um semanário socialista, ligado ao grupo de artes e ofícios da Sociedade

Fabiana. Apesar da filiação ao fabianismo, a revista abriu-se às manifestações das mais diversas tendências políticas. Um dos responsáveis por isso foi Alfred Richard Orange (1873-1934), editor da revista durante seu período de maior circulação – as primeiras décadas do século XX.

Orange era particularmente afeito ao debate. Uma prova disso foi que o editor se deixou influenciar por diferentes correntes de pensamento durante sua trajetória. Orange iniciou sua trajetória na *New Age* influenciado pelo socialismo artesão de Willian Morris. Posteriormente, deixou-se levar pela teoria da restauração dos grêmios de Arthur Penty (1875-1937).¹⁹ Por fim, depois de um período defendendo o Crédito Social de C. H. Douglas, Orange passou a afirmar sua adesão ao distributismo (TITTERTON, 2011, p. 55).²⁰

A. R. Orange compreendia que as polêmicas contribuía para o crescimento da publicação. Talvez por isso, convidou Hilaire Belloc e G. K. Chesterton para responder a um artigo de Arnold Bennett (1867-1931), publicado em 30 de novembro de 1907 sob o título “Why I am a socialist” (Porque eu sou socialista).

Belloc era um conhecido crítico do socialismo. Chesterton, por sua vez, era um dissidente do socialismo fabiano. Sobre isso, escreveu o jornalista inglês:

Fui completamente um jovem do meu tempo, ao menos superficialmente. Via na vida moderna inglesa muitas coisas que me pareciam condenáveis; por exemplo, via os pobres oprimidos e o usureiro triunfando. Ouvia a homens como Shaw e Wells atacando esses males. Assim que, sem pensar mais, me somei às suas fileiras, me proclamei socialista, e era ao menos progressista. O presente era horrível, porém, com a ajuda dos idealistas melhoráramos um pouco todos os dias, em todos os aspectos (CHESTERTON apud TITTERTON, 2011, p. 41).

Pouco depois, Chesterton reconheceu a incompatibilidade entre os valores que conservava e o socialismo.

Porém me parece que eu só era progressista por fora. Parece-me que por dentro sempre quis coisas muito diferentes das que queriam os progressistas de verdade. Porque fui tomando consciência de que algumas coisas que eles queriam destruir eram coisas que

¹⁹Arthur Penty pretendia, por meio da sua teoria de restauração dos grêmios, organizar os artesãos em grupos, de acordo com as suas atividades, de forma que juntos eles pudessem buscar melhorias nas condições de produção e de venda de suas mercadorias. Inspirados nas corporações de ofícios medievais, esses trabalhadores agiriam a partir da lógica da cooperação e não da concorrência.

²⁰ C. H. Douglas entendia que o livre mercado falhava ao não distribuir recursos de forma que os consumidores pudessem comprar toda a produção. A falta de poder de compra em ciclos de excesso de produção faria os preços caírem. Porém, se a circulação de moeda aumentasse sem critérios, os preços aumentariam e o dinheiro perderia valor. A partir desse diagnóstico, Douglas propôs que à medida que a produção aumentasse, incrementos na circulação de moeda deveriam ocorrer de forma proporcional. Segundo Douglas, o dinheiro extra deveria ser distribuído em porções iguais aos cidadãos sob o nome de “crédito social”. A ideia era estabilizar os preços e, ao mesmo tempo, garantir o poder de compra aos mais pobres.

eu queria conservar. Coisas pequenas. Coisas cotidianas (CHESTERTON apud TITTERTON, 2011, p. 42).

De todo modo, Belloc e Chesterton aproveitaram o espaço oferecido por Orange para reafirmar as suas diferenças com os socialistas de seu tempo.

O primeiro a atender ao convite de Orange foi Hilaire Belloc, em “Thoughts about Modern Thought” (Reflexões sobre o pensamento moderno), publicado em 07 de dezembro de 1907. Belloc iniciou seu texto afirmando concordar sem reservas com a tese fundamental da *New Age*: de que a sociedade moderna, e mais especificamente a Inglaterra, precisaria passar por mudanças (07 dez. 1907, p. 108).

Contudo, o historiador afirmou discordar dos demais pensadores da *New Age* quanto ao tipo de mudança que deveria ser levada adiante. Nesse sentido, enquanto a maior parte dos escritores da revista propunha uma rota em direção ao socialismo, que passaria pela eliminação da propriedade privada, Belloc assegurava estar ao lado da massa católica ao defender que “o sentimento de propriedade é normal e necessário para um cidadão” (7 dez. 1907, p. 108).

Para Belloc (07 dez. 1907, p. 108), era em favor da propriedade que a opinião católica se colocava como inimiga dos ricos, dos latifúndios e do industrialismo. Os mesmos católicos negavam igualmente o coletivismo por entender que este também promovia o divórcio entre a pessoa e os meios de produção, ainda que o fizesse com um objetivo caritativo. Belloc (07 dez. 1907, p. 108) afirmou ainda haver uma discordância moral entre os coletivistas e os católicos. Enquanto para o católico, o homem é um ser finalmente desenvolvido e possuidor do livre-arbítrio, para os socialistas, o homem, a quem negam o livre-arbítrio, não está fixado em um plano moral.

Nesses trechos, Belloc parece anunciar, ainda que de forma superficial, não só a defesa da propriedade privada contra o capitalismo e contra o socialismo, que constitui a ideia central do distributismo, mas também a antropologia católica que o novo ideal econômico tomou como fundamento.

Quase um mês depois, a *New Age* de 04 de janeiro de 1908 trouxe o texto “Why I am not a Socialist” (Porque eu não sou um socialista), escrito por Chesterton. Tal como Belloc, Chesterton iniciou seu artigo afirmando desgostar das mazelas causadas pelo sistema industrial. Em suas palavras: “Ninguém, exceto Satanás ou Belzebu, poderia gostar do atual estado de riqueza e pobreza” (04 jan. 1908, p. 189).

Ao explicar os motivos pelos quais não se considerava um socialista, Chesterton anunciou preferir os argumentos teóricos às propostas práticas. Explicou essa preferência pelo

fato de que, quando uma revolução é feita, seu resultado raramente revela o cumprimento de sua fórmula exata, mas quase sempre a imagem de seu próprio impulso e sentimento pela vida. Um exemplo mobilizado pelo autor pode trazer luz a essa forma de ver as coisas:

A Revolução não estabeleceu na França nenhuma das constituições estritas que planejou, mas estabeleceu na França o espírito da democracia do século XVIII, com sua razão fria, sua dignidade burguesa, sua riqueza bem distribuída, mas muito privada, seu domínio universal das boas maneiras. Da mesma forma, se o socialismo for estabelecido, você não poderá cumprir sua proposta prática. Mas você certamente cumprirá sua visão ideal (CHESTERTON, 04 jan. 1908, p. 189).

Chesterton concluiu seu raciocínio escrevendo: “O idealismo socialista não me atrai muito, mesmo como idealismo” (04 jan. 1908, p. 189).

Para Chesterton, o problema do socialismo estava na negação da propriedade, no compartilhamento, enquanto ele prefere o prazer do dar e do receber.

Quase todas as utopias socialistas fazem com que a felicidade ou pelo menos a felicidade altruísta do futuro consista principalmente no prazer de compartilhar, como compartilhamos um parque público [...]. O compartilhamento é baseado na ideia de que não há propriedade, pelo menos nenhuma propriedade pessoal. Mas dar uma coisa a outro homem baseia-se tanto na propriedade pessoal quanto mantê-la para si mesmo (CHESTERTON, 04 jan. 1908, p. 189).

Além da negação da propriedade, outro problema do socialismo, na visão de Chesterton, dizia respeito ao desconhecimento da natureza e dos anseios do homem comum. Desse modo, Chesterton afirmou que valores caros às massas de homens e mulheres, como a privacidade dos lares, o controle dos próprios filhos e o cuidado com os próprios negócios estavam em oposição ao tom da maioria os socialistas (CHESTERTON, 04 jan. 1908, p. 190).

Segundo Chesterton, o socialismo até poderia ser imposto aos homens comuns, como o industrialismo de Manchester havia sido. Mas que ele mesmo não aceitaria essa imposição, por ter seus olhos fixos em outra coisa: “uma coisa que pode se mover ou não; mas, que se acontecer, esmagará o socialismo com uma mão e o latifúndio com a outra” (CHESTERTON, 04 jan. 1908, p. 190). Essa coisa seria a autêntica democracia, em outras palavras, um levante dos pobres ingleses no sentido de destruir as grandes propriedades para dar a cada homem algo para chamar de seu. Chesterton concluiu seu artigo com a seguinte frase “Não sou socialista, assim como não sou um *tory*, porque não perdi a fé na democracia” (CHESTERTON, 04 jan. 1908, p. 190).

Os artigos iniciais de Belloc e Chesterton seguem a mesma linha: criticam o socialismo em defesa da propriedade privada. As justificativas, contudo, são distintas. Belloc enfatizou defender a propriedade por compreender que essa era a posição católica. Chesterton, por sua vez, argumentou que essa era a vontade do homem comum.

Em 11 de janeiro de 1908, o novo número da *New Age* trouxe um artigo no qual H. G. Wells se propôs a responder, a partir da perspectiva socialista, aos pronunciamentos de Chesterton e Belloc. A resposta de Wells deu origem a um debate que gerou tamanho interesse público que fez com que a revista vendesse todos os seus exemplares por semanas.

Sob o título “About Chesterton and Belloc” (Sobre Chesterton e Belloc), Wells confessou não ter interesse por brigar com seus interlocutores, embora reconhecesse a existência de um conflito que tinha como alma as economias (11 jan. 1908, p. 209). Wells pareceu mais interessado em estabelecer pontes entre Chesterton, Belloc e ele. Nessa perspectiva, argumentou que as divergências não eram necessárias, mas acidentais, causadas por diferenças na linguagem e na metafísica.

Esses dois dizem que o socialismo é uma coisa que eles não querem para os homens, e eu digo que o socialismo é, acima de tudo, o que eu quero para os homens. Continuaremos dizendo isso até o fim dos nossos dias. Mas o que nós três queremos é algo muito parecido. Nossas diferentes estradas são paralelas. Eu almejo uma vida coletiva crescente, uma herança perpetuamente aprimorada para nossa raça, através do desenvolvimento mais completo e livre da vida individual. O que eles visam, em última análise, eu não entendo, mas é manifesto que sua forma imediata é o desenvolvimento mais pleno e livre da vida individual. Nós três odiamos igualmente o espetáculo de seres humanos explodidos com riqueza e poder irresponsável tão cruel e absurdamente quanto meninos explodem sapos; nós três detestamos as causas complexas que enfraquecem e aleijam vidas desde o momento do nascimento e morrem de fome e degradam grandes massas da humanidade. Queremos o mais universalmente possível a vida alegre, homens e mulheres de sangue quente e arejados, agindo livremente e alegremente, colhendo vida como crianças colhem berbigão no milho (WELLS, 11 jan. 1908, p. 210).

Wells (11 jan. 1908, p. 210) escreveu ainda que, tal como os socialistas, Chesterton e Belloc concordam que a sociedade da época não atendia as necessidades humanas e que isso ocorria por conta de distúrbios nas relações de propriedade que só poderiam ser remediados por ações conjuntas e por alterações nas leis.

Para Wells, a terra e todas as demais coisas de interesse comum deveriam ser, se não possuídas, ao menos controladas, administradas e redistribuídas pelo Estado. Na perspectiva do escritor socialista, não havia uma terceira opção além do Estado ou da plutocracia. Por isso, escreveu que não compreendia como Chesterton e Belloc poderiam defender algo que não um Estado forte, capaz de colocar-se contra os grandes proprietários privados (11 jan. 1908, p. 210).

Ademais, Wells afirmou que Belloc e Chesterton e os socialistas deveriam, ao menos em um primeiro momento, unir suas forças contra a plutocracia para, depois de vencer o inimigo comum, opor seus ideais.

Se Belloc e Chesterton não são socialistas, pelo menos não são anti-socialistas. Se eles dizem que querem um Estado cristão organizado (o que envolve praticamente sete décimos do desejo socialista), então, diante de nossos grandes inimigos comuns, do

capital aventureiro, do imperialismo estrangeiro, da ambição vil, da inteligência vil, do preconceito e da ignorância comuns, não pretendo brigar com eles politicamente, contanto que eles não me forcem a brigar. Seu Estado Cristão organizado está mais próximo do Estado organizado que eu quero do que nossa atual plutocracia. Nossos ideais lutarão algum dia, e será, eu sei, uma luta de primeira linha, mas lutar agora é deixar o inimigo entrar. Nunca em minha vida acreditei que um Partido Socialista pudesse esperar formar um governo neste país. Acredito nisso menos agora. Não sei se algum dos meus colegas fabianos nutre uma esperança tão notável. Mas se não o fizerem, a menos que seu objetivo político seja pura rabugice, eles devem contemplar uma combinação política de trabalho entre os membros socialistas. no Parlamento e apenas aquela secção não capitalista do Partido Liberal de que falam Chesterton e Belloc (WELLS, 11 jan. 1908, p. 210).

Wells concluiu seu artigo provocando Chesterton e Belloc a apresentarem seu projeto para a Inglaterra. “O que Chesterton e Belloc estão fazendo? Se nosso ideal está parcialmente certo e parcialmente errado, eles estão tentando construir um ideal melhor? Eles vão declarar uma utopia e como eles propõem que ela seja gerenciada?” (11 jan. 1908, p. 210).

Wells, Chesterton e Belloc, assim como G. B. Shaw que entrará no debate em breve, eram próximos. Wells tinha suas rugas com Belloc, mas o admirava como intelectual e tolerava a sua presença. Quanto ao artigo, a maneira como Wells se portou frente a Chesterton e Belloc revela a importância que esses dois pensadores tinham no cenário político e intelectual inglês. Wells, um escritor já consagrado, não insistiria para ganhar o apoio de pensadores irrelevantes. Além disso, ao solicitar que Belloc e Chesterton expusessem sua utopia, Wells pode ter sido o responsável por estimular as primeiras sistematizações do ideal distributista.

Quinze dias se passaram até que a *New Age* publicou a resposta de Chesterton a Wells. Em texto intitulado “On Wells a Glass of Beer” (Em Wells o copo de cerveja), Chesterton, de forma incomum, atacou Wells com certa agressividade. De início, Chesterton afirmou que Wells nutria certa antipatia e certo desprezo pela humanidade. Ao fazer isso, trouxe o nome de G. B. Shaw ao debate.

O Sr. Wells sugere (na verdade) que o Sr. Belloc é mais feroz do que eu. Assim como o Sr. Bernard Shaw é mais feroz do que ele. Mas essas diferenças religiosas atravessam o temperamento. O Sr. Belloc expressa ferozmente e eu expresso gentilmente um respeito pela humanidade. Mr. Shaw expressa ferozmente e Mr. Wells expressa gentilmente, um desprezo pela humanidade (25 jan. 1908, p. 250).

Além disso, Chesterton reafirmou a ideia de que estava em busca de algo diferente do socialismo e da plutocracia.

[...] estou cada vez mais convencido de que o Sr. Belloc e eu estamos certos em buscar o que você chamaria de uma nova fórmula mais humana. O liberalismo deve vir antes do socialismo – mesmo antes da reforma social. Brown deve ser um cidadão e ter um certo espírito, e todas as coisas serão acrescentadas e ele. Que influências lhe darão esse espírito? Há muitas respostas razoáveis; mas uma de nossas respostas é propriedade (CHESTERTON, 25 jan. 1908, p. 250).

A repercussão dos debates foi tão intensa que Orange solicitou que Belloc respondesse não só aos artigos que Chesterton e Wells vinham publicando, mas também às correspondências enviadas pelos leitores à *New Age*. Belloc, em respeito à liberdade intelectual proposta pela revista, aceitou escrever um novo texto, porém, disse não poder responder aos comentários suscitados por seu artigo anterior porque nenhum dos comentadores tinha escrito sobre os pontos levantados por ele (08 fev. 1908, p. 289). Até por isso, Belloc deu ao seu texto o título “Not a Reply” (Não é uma resposta).

Depois de discorrer sobre a falta de objetividade de seus comentadores, Belloc enfim chegou ao desafio lançado por Wells, o de apresentar uma alternativa para a sociedade que todos consideravam intolerável. Com efeito, o historiador anglo-francês passou a apresentar o esboço de uma defesa da propriedade aos moldes do que logo passaria a ser chamado de “distributismo”.

Presumo que o homem, para ser normalmente feliz, toleravelmente feliz, deve possuir. Presumo que nenhuma família ou outra subunidade do Estado pode viver uma vida tolerável a menos que possua em posse privada um mínimo dos meios de produção. Qualquer um que não seja assim possuído não é, de fato, um cidadão, mas um escravo. Presumo que o mal econômico de que estamos sofrendo agora [...] embora seja o resultado de uma filosofia vil e não a causa dela, é, em seu efeito, muito mal, precisamente porque uma proporção tão grande de homens que são nominalmente cidadãos não possui.

Não é apenas, nem principalmente, a desproporção na demanda efetiva que constitui nosso problema econômico moderno: é a desproporção no controle dos meios de produção; pois com os meios de produção em poucas mãos, ninguém está seguro, exceto aqueles poucos que possuem. Toda a direção econômica do Estado, seu tipo de construção, suas horas diárias de trabalho, os tipos de ornamentos que suporta, seus costumes, seu ensino - tudo - está desarticulado porque a vontade geral dos cidadãos não pode ser sentida (08 fev. 1908, pp. 289-290).

Belloc deixou claro que preferir voltar a uma forma de vida menos complexa do que manter as conquistas materiais obtidas à custa do coletivismo ou de uma sociedade onde a propriedade estivesse concentrada em poucas mãos. Por fim, argumentou que, uma vez que a propriedade fosse distribuída, não seria fácil centralizá-la. Nessa perspectiva, escreveu: “As barreiras que indiretamente, mas efetivamente, impedem a acumulação desequilibrada crescem por si mesmas, são costumes e não leis, duram séculos” (BELLOC, 08 fev. 1908, p. 290).

George Bernard Shaw entrou no debate na semana seguinte à publicação do texto de Belloc. Em “Belloc and Chesterton” (Belloc e Chesterton), Shaw começou por apresentar brevemente seus interlocutores até que decidiu aglomerá-los sob a ideia de “Chesterbelloc”, a quem passaria a criticar (SHAW, 15 fev. 1908, p. 309).

Na perspectiva de Shaw, Chesterbelloc falava sobre suas preferências como se elas representassem os anseios do povo inglês. Belloc, o mais audacioso da dupla, apresentava

Chesterbelloc como a democracia europeia, como a Igreja Católica, como a força da vida e como a voz do barro que Adão foi feito. Dessa forma, opor-se a Chesterbelloc seria o mesmo que se opor a todas as forças da humanidade. Porém, para Shaw, Chesterbelloc não passava de um elefante de pantomima divertido, porém carente de sincronismo (SHAW, 15 fev. 1908, p. 309).

Essa falta de sincronismo era resultado das diferenças entre Chesterton e Belloc. Na visão de Shaw, enquanto Belloc era um antissocialista gregário, afeito à segurança da propriedade e à autoridade, Chesterton era genuinamente democrático, amigável e confiável. Nos conflitos entre as metades, Chesterton cedia. Afinal, nas palavras de Shaw, Chesterton

pode fazer sacrifícios facilmente. Belloc não pode. A consequência é que, para coordenar os movimentos de Chesterton e Belloc, Chesterton tem que fazer todos os sacrifícios intelectuais que Belloc exige em seu medo de ir para o inferno [...]. Pelo bem de Belloc, Chesterton diz que acredita literalmente na história bíblica da Ressurreição. Pelo bem de Belloc, ele diz que não é socialista (SHAW, 15 fev. 1908, p. 310).

Shaw terminou seu texto provocando especialmente Chesterton a apresentar sua proposta econômica e a se defender das críticas feitas a Chesterbelloc (SHAW, 15 fev. 1908, p. 309). Chesterton, por sua vez, não tardou em respondê-lo. Seu último artigo no debate, publicado em 29 de fevereiro de 1908, teve como título “The Last of the Rationalists (A Reply to Mr. Bernard Shaw)” (O último dos racionalistas [uma resposta ao sr. Bernard Shaw]).

Chesterton deu início ao seu texto reclamando do fato de Wells e Shaw preferirem escrever sobre Belloc e ele em vez de abordar o verdadeiro tema do debate: o socialismo. Depois, Chesterton reafirmou a ideia segundo a qual Shaw e os socialistas não possuíam simpatia pelos mais pobres (29 fev. 1908, p. 348).

Finalmente, Chesterton se propôs a apresentar suas ideias econômicas a partir do que chamou de “afirmações práticas”. São elas:

(1) que um homem não será humanamente feliz a menos que possua alguma coisa no sentido de que possa bancar o tolo com ela; (2) que isso só pode ser alcançado trabalhando firmemente para distribuir a propriedade, não para concentrá-la; (3) que a história prova que a propriedade pode ser redistribuída e permanecer assim distribuída, enquanto a história não tem registro de coletivismo bem sucedido fora dos mosteiros (29 fev. 1908, p. 348).

Após a última aparição de Chesterton, outros dois textos se encarregarão de colocar fim ao debate. O primeiro deles, “A Question” (Uma questão), foi escrito por Hilaire Belloc e publicado em 21 de março de 1908. Nele, Belloc demonstrou novamente seu incomodo com uma questão levantada por seus críticos: a ideia de que, uma vez dividida, a propriedade voltaria a ser concentrada. Assim, o pensador anglo-francês lançou a seguinte provocação: “Quero que

alguém me diga por que, em sua opinião, não perduraria um sistema social em que o controle legal dos meios de produção modernos fosse amplamente distribuído entre os cidadãos?” (23 mar. 1908, p. 409).

Coube a Wells tentar responder à questão de Belloc. Em “An Answer” (Uma resposta) (28 mar. 1908), Wells reconheceu que Belloc apresentou de forma clara sua “terceira possibilidade”. Posteriormente, admitindo agir a partir de um julgamento e não de uma prova, Wells se propôs a responder à questão de Belloc:

Um sistema social de pequenas propriedades e pequenos comerciantes e proprietários trabalhando em suas propriedades é um sistema social tão permanente quanto podemos imaginar. É o tipo chinês de sistema social. Mas se quisermos ter a grande empresa e a máquina, a produção organizada e o pequeno proprietário, então esse pequeno proprietário deve ser um acionista. [...] Não vejo o que possa impedir o desenvolvimento de uma classe de diretores e o domínio virtual do país através deles, e não vejo como tal comunidade possa se proteger efetivamente da má conduta dos diretores. A produção certamente será gerida por dividendos, com todos os males consequentes, e a lei estará sempre lutando em desvantagem contra a tendência natural de todas as grandes empresas de negociar em vez de competir. No final, acredito que as forças agregadoras vencerão qualquer conjunto de leis contra a agregação que você possa inventar (28 mar. 1908, p. 429)

O artigo de Wells é o último do debate. Contudo, nos meses que se seguiram, a *New Age* continuou registrando cartas de leitores e alguns textos espaçados sobre os temas desenvolvidos por Wells, Shaw, Chesterton e Belloc. As críticas e elogios ao modelo que Belloc delineou e que Chesterton apoiou foram constantes. Nos pronunciamentos de leitores, o ideal sugerido por Belloc foi chamado por nomes como “bellocism” (bellocismo) e “distributivism” (distributivismo). Enfim, em 1912, começaram a surgir menções ao “mr. Belloc’s distributism” (distributismo de Belloc) (CHARLES, 30 maio 1912, p. 118).

2.4 A Filosofia distributista

Hilaire Belloc foi o teórico responsável por formular o distributismo. A autoria do pensador anglo-francês foi reconhecida por seus interlocutores da *New Age*, pelos leitores que enviaram correspondências à revista e até por autores distributistas. W. R. Titterton, por exemplo, escreveu: “A Hilaire Belloc devemos o distributismo” (2011, p. 45). Chesterton também costumava se referir a Belloc como o criador do ideal econômico (2012b, p. 73).

Apesar disso, Daniel Sada Castaño (2005, p. 23) colocou em dúvida o fato de Belloc ter sido o responsável por criar o distributismo. Chegou inclusive a cogitar que Chesterton talvez tenha desejado dizer que Belloc inventou o termo “distributismo”. Castaño sugeriu que

Chesterton foi o formulador do distributismo, uma vez que, durante o debate na *New Age*, apresentou mais conteúdos distributistas do que Belloc. Ademais, Castaño ressaltou que a primeira obra propriamente distributista pertence à Chesterton: *What's wrong with the World* (*O que há de errado com o mundo*), de 1910.

Acreditamos que, ao levantar a suspeita, Castaño estava buscando justificar a relevância de seu objeto, uma vez que decidiu escrever especificamente sobre o distributismo chestertoniano. Sobre isso, cabe ressaltar que, ao nosso ver, Belloc foi mais extenso e mais claro do que Chesterton na defesa da pequena propriedade durante o debate travado contra Wells e Shaw. Além disso, o historiador anglo-francês apresentou primeiro as suas ideias, que foram seguidas por Chesterton. Quanto ao livro, Castaño está certo. Ao escrever e publicar *O que há de errado com o mundo*, Chesterton foi o primeiro autor a lançar um volume que refletia características distributistas.

Em *O que há de errado com o mundo*, Chesterton propôs um método diferente para o que ele considera ser a “análise sociológica”. Segundo ele, o erro mais comum aos sociólogos era o de examinar as sociedades em busca de identificar os problemas sociais e, depois, propor uma solução para esses problemas. Tal erro parecia gerar confusão, visto que:

A dificuldade de nossos problemas públicos está toda em que alguns homens anseiam por curas que outros consideram as piores doenças. [...] O Sr. Belloc disse certa vez que não se desfaria da ideia de propriedade assim como não se desfaria de seus dentes. Para o senhor Bernard Shaw, contudo, a propriedade não é um dente, mas uma dor de dente. (CHESTERTON. 2013 p. 27).

A solução proposta por Chesterton (2013, p. 28) diante do paradoxo supracitado é que se pensasse primeiro em um “ideal social”, em uma sociedade saudável, que deve servir de modelo.

Para Chesterton (2013, p. 39), o ideal social a ser defendido se baseava na noção de “homem comum”. Sobre isso, o autor inglês insistia que havia um ideal humano permanente que não deveria ser destruído ou distorcido. Assim, o erro cometido por capitalistas e por socialistas era o de tentar modificar o homem para que se adaptasse às circunstâncias, ao invés de adaptar as circunstâncias ao homem. Embora não tenha citado o termo “distributismo”, nessa obra, Chesterton argumentou que a família e a propriedade eram instituições necessárias à felicidade do homem.

Embora tenha acertado sobre o livro de Chesterton, Castaño parece não ter considerado que, desde o debate na *New Age*, ainda que não tenha publicado um volume sobre o tema, Belloc seguiu pautando seu ideal econômico em artigos publicados em revistas e jornais. Além disso,

5 em maio de 1911, no *Memorial Hall*, Belloc travou um debate com Ramsay MacDonald, um dos líderes do Partido Trabalhista (1866-1937). Esse debate girou em torno da eficácia das leis de seguridade social, especialmente da lei de Seguro Nacional proposta por Lloyd George (1863-1945).²¹

Para MacDonald (1911, pp. 13-14), essa nova legislação possibilitaria a emergência de um Estado de bem-estar social, que, gradualmente, daria lugar a um Estado socialista. Belloc (1911, pp. 5-12), por sua vez, explicou que a instauração dessas leis não levaria ao socialismo, mas apenas reduziria a instabilidade do capitalismo, aumentaria o distanciamento entre as classes e perpetuaria o Estado de servidão assalariada enfrentado pela maioria dos ingleses. Na perspectiva de Belloc, o capitalismo deveria ser substituído por um modelo econômico pautado na descentralização da propriedade dos meios de produção.²²

Em 1912, Belloc retomou e aprofundou os argumentos utilizados no debate com MacDonald e, enfim, publicou o livro que entrou para a história como a primeira sistematização do ideário distributista: *The Servile State (O Estado Servil)*.

Em *O Estado Servil*, o historiador anglo-francês defendeu que a propriedade privada dos meios de produção constitui uma condição para o exercício da liberdade. Segundo Belloc, só o homem que possui os meios para suprir as próprias necessidades pode ser considerado livre. Do contrário, ele tem a subsistência, e, por consequência, todas suas escolhas condicionadas à vontade do proprietário que o emprega. Assim, Belloc propôs, como alternativa ao capitalismo, uma sociedade na qual a propriedade fosse experimentada de modo privado, porém descentralizado, sendo acessível em pequenas porções a um grande número de pessoas. Distantes da lógica capitalista da concorrência e da acumulação, os comerciantes e os artesãos da chamada “sociedade distributista” poderiam formar corporações inspiradas nos modelos medievais, que objetivassem o bem comum. Para Belloc, a sociedade distributista nada tinha

²¹ O *National Insurance Act*, de 1911, foi uma lei proposta por Lloyd George. Tal lei criava um sistema de seguro saúde para trabalhadores industriais. Para financiar o seguro, foi criado um fundo que contava com contribuições dos empregados, dos empregadores e do governo. Além disso, em um segundo momento, a Lei de Seguros passou a fornecer um seguro desemprego para certos setores vistos como cíclicos. Essa legislação fez parte das reformas que possibilitaram a emergência do Estado de bem-estar social na Grã-Bretanha do início do século XX.

²² Em 11 de agosto de 1913, o jornalista marxista Daniel De Leon publicou um artigo no *Daily People* no qual comentou a polêmica protagonizada por Ramsay MacDonald e Hilaire Belloc. O título do artigo era *Socialism and the Servile State*. Nele, De Leon corroborou os argumentos de Belloc, reafirmando que a legislação social favorecia o distanciamento entre os proprietários dos meios de produção e os proletários. Entretanto, De Leon não deu ênfase ao modelo de pequenas propriedades sugerido pelo historiador anglo-francês.

de utópica, por já havia sido experimentada na Idade Média e estava em acordo com a natureza humana (BELLOC, 2017, pp. 59-89).

Em síntese, o ideário distributista apresentado nos artigos e livros de Belloc e de Chesterton constitui, principalmente, uma crítica ao capitalismo. O desprezo dos distributistas por esse modelo econômico se dava pelo fato de o capitalismo ser pautado na concentração da propriedade privada dos meios de produção em poucas mãos. O socialismo também foi invalidado pelos distributistas, à medida que também defendia a centralização da propriedade, com a particularidade de colocá-la sob a tutela do Estado (CASTAÑO, 2005, p. 33).

Os distributistas se opunham ainda aos fundamentos filosóficos do capitalismo e do socialismo. Consideravam incorreto, por exemplo, o entendimento capitalista acerca do homem – segundo o qual o indivíduo é visto como ser puramente material, movido apenas pelos seus interesses. De modo parecido, compreendiam que os socialistas erravam a reduzir as relações humanas ao aspecto econômico. Nessa perspectiva, Daniel Sada Castaño (2005, pp. 31) ressaltou que o distributismo tem como base uma “autêntica antropologia social”. Isto é, na ótica distributista, a pessoa ocupa o centro de toda ação política e econômica. Essa antropologia aponta o desenvolvimento integral do homem como a finalidade da vida. Assim, as questões trazidas à tona pelos autores distributistas tinham como objetivo garantir aos homens as condições básicas para uma vida digna e feliz.

Para que esses objetivos fossem alcançados seria necessário que o homem, por sua vontade e segundo as suas circunstâncias, desenvolvesse suas faculdades de forma a alcançar a sua finalidade. Somente o homem livre pode desenvolver-se rumo à plenitude. Por outro lado, o estado de servidão vivido pelo “homem comum” com o advento do capitalismo acabou por atrofiá-lo, afastando-o de sua finalidade (CASTAÑO, 2005, pp. 34-36).

Para reverter o quadro social do início do século XX, os distributistas propunham a descentralização da propriedade como forma de devolver a liberdade aos homens. Como se vê, liberdade e propriedade são valores fundamentais ao ideário distributista. Contudo, é forçoso reconhecer, que os distributistas tinham um entendimento específico sobre os termos “liberdade” e “propriedade”.

2.4.1 A liberdade no ideário distributista

A liberdade buscada pelos distributistas é diferente daquela objetivada pelos capitalistas. Enquanto os distributistas trabalharam por algo mais próximo daquilo que Isaiah Berlin (2002) chamou de “liberdade positiva”, isto é, o acesso aos recursos e meios necessários ao desenvolvimento das próprias potencialidades, a liberdade objetivada pelos capitalistas pode ser descrita como a mera ausência de restrições, ou seja, uma “liberdade negativa”.

Com efeito, os distributistas pretendiam restaurar um ideal de liberdade que compreendia a liberdade de desenvolvimento e de aperfeiçoamento pessoal, de participação na vida coletiva e de contribuição pessoal à construção do bem comum. Para os distributistas, a liberdade não deveria orientar os homens para a satisfação dos impulsos, mas sim na direção de um modo superior de vida (CASTAÑO, 2005, p. 38).

Para o distributista, a liberdade era um fim, contudo, o meio para alcançá-la seria através da autonomia econômica. Isso porque, na perspectiva distributista, o homem só se tornaria efetivamente livre à medida que possuísse os meios para que pudesse sustentar de forma digna a si e aos seus. Ou seja, para que se alcançasse a liberdade, seria necessário garantir às pessoas o acesso à propriedade dos meios de produção (ALEA, 2004, p. 286).

2.4.2 A propriedade privada segundo os pensadores distributistas

A defesa distributista da propriedade foi um tanto original. Antes do distributismo, a maior parte dos escritos que faziam apologia à propriedade considerava o socialismo como sua principal ameaça. Tomando um caminho diferente, os distributistas promoveram a propriedade a partir de uma crítica ao capitalismo.

Em *O Estado Servil*, Belloc iniciou sua exposição sobre a propriedade em uma seção intitulada “Definições”, na qual abordou os conceitos caros à compreensão de sua obra. De início, o autor constatou que o homem necessariamente transforma o seu meio. À transformação inteligente do espaço e das matérias nele presentes Belloc deu o nome de “produção de riqueza” (2017, p. 35).

“Riqueza” é a matéria transformada de uma condição que é menos útil para uma condição mais útil aos humanos. Segundo Belloc, há riquezas sem as quais o homem não pode viver, como comida, roupas calor e habitação. Por isso:

[...] controlar a produção de riqueza é controlar a vida humana mesma. Negar o homem a oportunidade de produzir riqueza é negar-lhe mesmo a oportunidade de viver e, de modo geral, a forma na qual a produção de riqueza é por lei permitida é a única forma pela qual os cidadãos podem existir livremente (2017, p. 36).

Belloc chamou de “trabalho” toda a energia humana, física e mental, aplicada sobre a matéria e as forças da natureza. E reduziu ao termo “terra” as matérias e as forças naturais sobre as quais o homem empreende seu trabalho. Logo, para o historiador, todos os problemas ligados à produção de riqueza dizem respeito à terra e ao trabalho (2017, p. 36).

Como o homem cria riquezas a partir de métodos engenhosos e de complexidade variável, por vezes o processo produtivo requer tempo até que se possa usufruir de seus frutos. Durante esse intervalo o produtor precisa suprir suas necessidades. Por isso, é necessário que se acumule parte da riqueza de uma produção passada para sustentar o trabalho durante o esforço de produzir para o futuro. Essa reserva de riquezas, que pode ainda ser utilizada em um novo investimento, recebe o nome de “capital” (BELLOC, 2017, pp. 36-37).

Com efeito, Belloc concluiu que o processo de produção de riquezas depende de três fatores básicos: terra, trabalho e capital. Contudo, a expressão “meios de produção”, diz respeito à terra e ao capital conjugados. Assim, ao afirmar que o homem está “destituído dos meios de produção” e que nada poderá produzir a não ser pela permissão de um proprietário desses meios, Belloc pretendeu dizer que o indivíduo despossuído, conhecido como proletário, é senhor apenas do seu trabalho (2017, p. 37).

“Propriedade” é o termo usado para o arranjo social em que o controle dos meios de produção foi conferido a alguma pessoa ou corporação. A “propriedade privada” existe quando os indivíduos ou as corporações que detém o controle dos meios de produção não são órgãos políticos (BELLOC, 2017, p. 38).

Uma sociedade coletivista ou socialista (o autor não faz uma distinção entre esses termos) é aquela na qual propriedade dos meios de produção está sob o controle dos agentes políticos da comunidade (2017, pp. 38-39). Na sociedade capitalista, por sua vez, o controle dos meios de produção está restrito a um pequeno número de cidadãos, enquanto os demais não detém terra ou capital para produzir riqueza de forma autônoma. Nessa sociedade, a massa determinante é necessariamente proletária, ou seja, aplica seu trabalho sobre a propriedade de

um proprietário, mas, do total da riqueza produzida, recebe apenas uma pequena parte (BELLOC, 2017, p. 39).

A última definição apresentada por Belloc nessa seção é a que dá título ao livro, ou seja, a de “Estado Servil”. Nas palavras de Belloc:

O arranjo da sociedade em que o número de famílias e indivíduos estão compelidos pela lei positiva a trabalhar em benefício de outras famílias e indivíduos é tão grande a ponto de imprimir sobre a comunidade inteira a marca desse trabalho, chamaremos de Estado Servil (2017, p. 40).

Belloc esclareceu não considerar servil uma sociedade na qual os homens trabalham por entusiasmo, credo religioso, medo da miséria ou por pretensão de lucro. Também não trata como servil uma comunidade em que os indivíduos se valham do seu direito de trabalhar como instrumento para alcançar melhorias nas suas condições, desde que tenham ao seu lado garantias por meio de leis sociais. A característica marcante de uma sociedade servil é a existência de uma coerção aplicável por meio de uma lei positiva aos homens de determinado status que os obriga a servir a outros indivíduos com sua força de trabalho. Onde tal instituição existir de forma suficientemente expandida, pode-se dizer que há um Estado Servil (BELLOC, 2017, p. 41).

Na perspectiva de Belloc (2017, p. 105), o advento do capitalismo estava fazendo a sociedade inglesa se dirigir a passos largos na direção de um Estado Servil. Afinal, nos tempos do capitalismo o trabalho está presente em toda a vida do sujeito e de forma coercitiva, sendo, em última instância, imposto pelos poderes do Estado. O pequeno salário pago ao proletário impossibilita que um trabalhador se torne, em um curto período de tempo, um proprietário dos meios de produção. Sendo assim, a mobilidade social no capitalismo é quase nula.

A solução socialista para o problema da concentração da propriedade nas mãos de poucos era centralizá-la ainda mais nas mãos do Estado. Chesterton, assim como Belloc, propôs um caminho oposto a ambas as posturas anteriores: uma autêntica desconcentração da propriedade (2013, p. 218).

Em Chesterton, a defesa da propriedade tem nuances próprios. Ela se caracteriza pela síntese das ideias de “lar” e de “empresa familiar”, que constituíam o objeto de satisfação e a única possibilidade autêntica para que o homem comum exercesse a sua liberdade:

A verdade é que para os moderadamente pobres a casa é o único lugar para a liberdade; mais ainda, é o único lugar para a anarquia. É o único recanto da terra que um homem pode, repentinamente, alterar o sistema, fazer um experimento ou ceder a um capricho. [...] Para o homem comum e trabalhador, o lar não é o lugar tranquilo em um mundo de aventuras, mas o lugar selvagem num mundo de regras e tarefas estabelecidas (CHESTERTON, 2013, p. 63).

Para Chesterton, os fundamentos da ideia de propriedade são transcendentais, frutos do fato de o homem ter sido esculpido à imagem e semelhança de Deus.

A propriedade é tão somente a arte da democracia. Significa que todo o homem deveria ter algo para moldar à sua própria imagem, assim como ele foi moldado à imagem do Céu. Contudo, como ele não é Deus, mas apenas uma imagem esculpida dEle, sua expressão pessoal deve dar-se dentro de certos limites. A rigor, dentro de limites severos e até mesmo estreitos” (CHESTERTON. 2013, p. 55).

De fato, na ótica distributista, a propriedade é a “condição e salvaguarda da liberdade individual” (GARCIA, 2008, p. 89). Um homem desprovido do controle dos meios de produção se torna um dependente, seja de um capitalista, seja do Estado. Até por isso, na perspectiva de Chesterton e de outros distributistas, a própria existência da democracia está ligada à ampla difusão da propriedade.

É importante mencionar, contudo, que os distributistas não advogaram em favor da posse absoluta da propriedade. Mas sim em favor de uma ideia segundo a qual o direito à propriedade privada estaria sujeito à função social. Esse ordenamento da propriedade é o mesmo apresentado na *Rerum Novarum*, de Leão XIII, e, antes, na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino.

2.4.3 Tomismo, Distributismo e a Doutrina Social Católica

A influência da Doutrina Social Católica sobre o ideal econômico formulado por Belloc foi afirmada por distributistas como Chesterton e Titterton.

Há passagens da encíclica do Papa Leão sobre o trabalho [conhecida como *Rerum novarum*, publicada em 1891] que somente agora estão sendo usadas como sugestões para movimentos sociais muito mais novos que o socialismo. E quando o Sr. Belloc escreveu a respeito do Estado Servil, ele estava apresentando uma teoria econômica tão original que quase ninguém ainda percebeu do que se trata (CHESTERTON, 2012b, p. 73).

A Hilaire Belloc devemos o distributismo. Não que ele tenha inventado a ideia, que já está implícita no catolicismo e explícita na *Rerum novarum*, a maior encíclica de Leão XIII. Porém, sim, ele inventou a coisa como sistema de economia prática, e como alternativa ao capitalismo e ao comunismo (TITTERTON, 2011, p. 45).

Entre os estudiosos que se debruçaram sobre o distributismo, Daniel Sada Castaño foi aquele que mais enfatizou a influência da Doutrina Social Católica sobre o ideal econômico pensado por Belloc.

Inicialmente, Castaño afirmou que o distributismo era uma aplicação dos princípios elencados pela Doutrina Social da Igreja, sobretudo daqueles trazidos na *Rerum novarum* (2005, p. 31). Posteriormente, o autor da tese sobre o distributismo chestertoniano se propôs a traçar paralelos entre as ideias distributistas e as encíclicas católicas. (2005, pp. 117-119). A lista de documentos papais mobilizada por Castaño é extensa. Nela, encontram-se encíclicas que vão desde a *Noscitis et nobiscum* (1849) de Pio IX até a *Laborem exercens* (1981) de João Paulo II. Apesar de mencioná-las, o próprio estudioso afirmou que os distributistas só devem ter conhecido os primeiros documentos citados e que só se pode provar a influência da *Rerum novarum* sobre eles (2005, p. 118).

A apresentar os pontos de contato entre as encíclicas e o distributismo, Castaño ressaltou temas como a propriedade e a liberdade. De fato, alguns trechos sobre esses assuntos trazidos nas encíclicas pareciam ter sido tirados de um texto de Belloc. Como exemplo, pode-se citar um fragmento de uma rádio mensagem proferida por Pio XII na véspera do Natal de 1942. Nela, lê-se:

A dignidade da pessoa humana exige necessariamente, como fundamento natural para viver, o direito de uso dos bens da terra, ao qual corresponde a obrigação fundamental de outorgar uma propriedade privada, enquanto seja possível a todos. [...] A nobreza intrínseca do trabalho exige, dentre outras coisas, a conservação e o aperfeiçoamento de uma ordem social que faça possível uma propriedade segura, ainda que modesta, a todas as classes sociais (apud CASTAÑO, 2005, p. 123).²³

Outros estudiosos também comentaram a relação entre o distributismo e a Doutrina Social Católica. Alessandro Garcia, por exemplo, em sua dissertação de mestrado, fez questão de lembrar que, embora existam muitos pontos em comum entre o ideário distributista e a Doutrina Social da Igreja, o distributismo possui matizes próprios (2008, p. 87).

Salvador Antuñano Alea (2004, p. 290), por sua vez, buscou demonstrar que a causa da proximidade entre o distributismo e a Doutrina Social Católica está na raiz de ambas as doutrinas: o pensamento Tomista. Para Alea, o distributismo é um dos frutos do movimento de recuperação das ideias de Tomás de Aquino que foi impulsionado por Leão XIII, por meio *Aeterni Patris*, e que, na Inglaterra, teve como porta-voz o cardeal Manning.

²³ Embora não tenhamos provas de que Pio XII conheceu o distributismo, é fato que ele sabia da existência de Chesterton. Em 1936, quando o jornalista inglês faleceu, Eugénio Pacelli, então cardeal e secretário de Pio XI, enviou um telegrama ao cardeal Hinsley no qual concedeu a Chesterton, em nome do pontífice romano, o título de *Fidei Defensor* (Defensor da Fé). Tal título havia sido concedido a Henrique VIII, antes do monarca romper com a Igreja.

Sobre o distributismo e o tomismo, cabe lembrar que Chesterton foi um profundo conhecedor das ideias de Tomás de Aquino. Com efeito, em 1933, Chesterton publicou uma biografia do pensador medieval intitulada *Santo Tomás de Aquino*.

Entre os distributistas havia ainda Eric Gill (1882-1940), um famoso escultor que havia deixado o socialismo e se tornado católico e distributista após ler *O Estado Servil*. Em 1920, Eric Gill, juntamente com o impressor Hilary Pepler (1878-1951), fundou a *Guild of St Joseph and St Dominic* (Guilda de São José de São Domingos), em Ditchling. Ali, ao redor das oficinas dos artesãos, da *St Domenic's Press* e da capela, formou-se uma comunidade de pessoas dispostas a proteger e a promover o trabalho dos demais membros, como ocorrida com as guildas medievais. Os membros da guilda eram, em maioria, dominicanos e vários deles se declaravam distributistas.

O padre Vincent McNabb (1868-1943), autor de *Nazareth or Social Chaos (Nazaré ou caos social)* (1933), era o diretor espiritual da guilda. Membro da Ordem Dominicana, tal como Tomás de Aquino, McNabb foi, segundo Titterton (2011, p. 136), um filósofo, teólogo e economista notável, além de autoridade sobre Santo Tomás de Aquino. Segundo Salvador Alea, o padre McNabb foi um vínculo vivo entre o distributismo e as ideias tomistas (2005, p. 190).

De fato, o distributismo e a Doutrina Social da Igreja têm muito em comum. Ambos derivam da concepção tomista de propriedade privada, apresentada como sujeita à função social. Tal como os pontífices que escreveram encíclicas sociais, os distributistas defendem a destinação universal dos bens e o princípio da subsidiariedade. Ao tomar a dignidade e a felicidade da pessoa como finalidade, o distributismo está em plena concordância com o humanismo tomista repercutido pela Doutrina da Igreja (ALEA, 2004, p. 191).

Na forma de ver o homem e sua relação com a sociedade, distributismo, tomismo e Doutrina Social Católica compreendem certa dimensão social do indivíduo. Em outras palavras, nas três formulações, o homem é visto como um ser individual e coletivo, que, à medida em que busca o bem comum, busca também seu bem particular. Para Santo Tomás (apud Alea, 2004, p. 292), o bem particular não pode subsistir sem o bem da família, da cidade ou da pátria.

2.5 O papel da História e da Religião na teoria distributista

Hilaire Belloc era um historiador. Escreveu biografias de personalidades históricas como *Oliver Cromwell* (1927), *James II* (1928), *Richelieu* (1929), *Joana D'Arc* (1930) e *Napoleão* (1932). Além disso, Belloc dedicou volumes a eventos históricos relevantes, como *The French Revolution (A Revolução Francesa)*, de 1911.

Parte relevante dos acontecimentos sobre os quais Belloc se debruçou tinha um fundo religioso. Isso fica claro em obras como: *How the Reform Happened (Como aconteceu a Reforma)*, de 1928; *The Crusades: the world's debate (As Cruzadas: o debate mundial)*, de 1937; *The great heresies (As grandes heresias)*, de 1938.

Os dois temas de interesse de Belloc, História e Religião, estiveram presentes na forma como o autor pensou, sistematizou e defendeu o distributismo. Sobre o primeiro tema, Hilaire Belloc julgava ser importante partir da História para pensar nos problemas sociais de seu tempo. Nas palavras do historiador anglo-francês, “somos o que somos por causa do que veio antes” (1911b, p. 143). Mais do que apenas ajudar a compreender o presente, Belloc acreditava que a História poderia iluminar a elaboração de projetos voltados à resolução das mazelas de cada contexto (BELLOC, 1911b, p. 144).

Belloc, no entanto, entendia que tomar o passado como bússola para o futuro tem seus riscos. Afinal, uma sociedade que firma suas raízes sobre uma base formada por uma História falsa tende a adoecer (1911b, p. 144). Com frequência, Belloc reclamou que autores protestantes ou materialistas produziam uma História falsa. Dizia também que os historiadores católicos tinham vantagens sobre os não católicos, dentre as quais está um “inestimado senso de continuidade” (1911a, p. 321). Por este prisma, os não católicos teriam dificuldade de atingir a continuidade por terem soltado o fio que liga os homens ao passado: a religião católica (1911a, p. 328).

Assim, Belloc se propôs a elaborar o distributismo a partir do que julgava ser uma história verdadeira – escrita por um católico e fundamentada na continuidade suscitada pela religião. Isso fica claro em *O Estado Servil*, obra na qual o autor lançou mão de uma digressão histórica para apresentar as causas dos problemas sociais de sua época e para validar o distributismo como alternativa.

2.5.1 História e Religião em *O Estado Servil*

Em *O Estado Servil*, ao iniciar sua incursão na História, Belloc ressaltou que a sociedade europeia era originalmente servil. Nesse sentido, o historiador (2017, pp. 51-52) escreveu que a escravidão constituía o pivô econômico em torno do qual toda a produção de riqueza da Europa girava há mais de dois mil anos.

Para Belloc, essa escravidão, normal à Antiguidade pagã, só encontrou seu fim quando a Europa passou a experimentar com mais intensidade a fé cristã. O historiador anglo-francês reconheceu que o processo de substituição da servidão pela moral cristã foi lento e que no período de consolidação da Igreja – entre o século I e o IV d.C. – não houve qualquer ataque à escravidão (2017, p. 59).

Assim, o declínio da escravidão se deu, em grande medida, graças ao estabelecimento de uma unidade produtiva na Europa ocidental baseada em grandes propriedades de terra, geralmente controladas por um proprietário, conhecidas como *villae* (vila). Segundo Belloc, inicialmente, a vila era de domínio de um indivíduo, com direito de posse absoluto, mas que cultivava sua terra utilizando escravos que só eram mantidos vivos para que a riqueza do senhor se perpetuasse (2017, p. 61).

Em paralelo ao estabelecimento da Igreja, contudo, esse arranjo social das vilas deu espaço a uma regra consuetudinária que modificava a posição do escravo. Afinal, com a degradação do poder público, tornou-se mais conveniente e mais consoante com o espírito da época garantir ao escravo o fruto do seu trabalho, fazendo-o pagar só por certas obrigações ditadas pelo costume (BELLOC, 2017, p. 62).

Com efeito, à altura do século IX, a escravidão estava praticamente extinta na Europa Cristã e a concepção de propriedade absoluta cedeu frente a uma nova organização econômica que dividia a terra em três porções: o domínio, a vila e as terras comuns. As riquezas produzidas pelo trabalho dos servos no domínio eram de propriedade do senhor. Na vila, os camponeses produziam de acordo com seus costumes, tendo que honrar apenas uma parte fixa ao meirinho do senhor. Na terceira porção, as chamadas terras comuns, tanto o senhor quanto os servos exerciam seus direitos, quase sempre estipulados por costumes e tradições (BELLOC, 2017, pp. 62-63).

Apesar de a propriedade pertencer em última instância ao senhor, esse arranjo, que se consolidou entre os séculos VIII e o X, permitiu ao agora servo o acesso ao importante fator

produtivo: a terra. O servo permanecia ligado judicialmente à terra, mas dele só se exigia o trabalho na cota de terra servil e que o devido ao senhor não faltasse. Satisfeitas essas obrigações, o servo adquiria relativa liberdade, podendo ingressar nas profissões ou mesmo na Igreja (BELLOC, 2017, p. 64).

Nesse período, as instituições como as guildas e as corporações autogeridas com o objetivo de frear a competição entre seus membros favoreceram a distribuição da propriedade. Na perspectiva de Belloc (2017, p. 68), o servo, o proprietário livre e a guilda geraram um aglomerado de famílias com riqueza variável, mas que detinha acesso aos meios de produção. Ou seja, tratava-se de uma sociedade distributista, na qual a miséria e a insegurança de um proletariado eram desconhecidas.

Essa sociedade distributista não durou muito. As sementes do seu fracasso foram plantadas no século XVI, e seus efeitos começaram a ser sentidos durante o século XVII. Por fim, no século XVIII, a Inglaterra já estava estabelecida sobre uma base proletária, convertendo-se logo em um Estado puramente capitalista (BELLOC, 2017, p. 72).

Belloc rejeitava a ideia de que a Revolução Industrial havia gerado o capitalismo. O historiador anglo-francês acreditava que a dita Revolução era um reflexo do surgimento de um novo modelo econômico e não a sua causa (2017, pp. 69-70). Segundo Belloc, a origem do capitalismo inglês se encontra em uma revolução econômica que marcou o século XVI, quando, em decorrência da Reforma Protestante, as riquezas e as terras dos monastérios foram tomadas pela coroa (2017, p. 72)

Nesse sentido, pouco antes do embargo das terras da Igreja, as riquezas da Inglaterra já estavam em grande parte nas mãos de uma classe proprietária abastada. Contudo, Belloc afirmou que os camponeses ingleses poderiam ter levado adiante um processo gradual de aquisição das terras dos grandes pelos pequenos (2017, p. 74). Esse processo, que teria ocorrido na França, foi interrompido na Inglaterra bruscamente, quando as terras da Igreja, quase 1/3 das comunidades agrárias inglesa, passaram às mãos de Henrique VIII por meio do confisco.

Essas terras poderiam ter dado ao rei um instrumento de domínio absoluto sem precedentes, mas ele não conseguiu conservá-las. Afinal, os grandes senhores ingleses, que já possuíam cerca de um quarto da terra, eram politicamente fortes e insistiram que o rei lhes outorgasse as terras a título gratuito ou em troca de baixos valores. Assim, o que era propriedade monástica em poucos anos passou a pertencer a homens que já eram proprietários (2017, pp. 75-76).

Desse modo, os grandes proprietários tornaram-se então ainda mais ricos e se afastaram cada vez mais dos camponeses. Foi então que a atividade camponesa inglesa se proletarizou. A casa do senhor, que no período medieval não passava de uma construção de madeira, deu lugar à grande mansão rural. Com o advento das universidades e com algumas vantagens no campo jurídico, os grandes proprietários reduziram as possibilidades de a coroa intervir em favor dos pequenos (BELLOC, 2017, pp. 76-77). Quando, no século XVII, o rei foi derrotado na guerra contra os novos ricos, um novo arranjo político se solidificou e os proprietários ingleses passaram a exercer cada vez mais o poder político.²⁴ Ao final do processo, a Revolução Gloriosa restituiu a monarquia, cercando-a das formas e tradições de seu antigo poder, porém, na prática, o rei passou a ser apenas um títere assalariado (BELLOC, 2017, p. 78).

No século XVIII, quando as primeiras máquinas a vapor começaram a funcionar, a propriedade dos meios de produção já se encontrava centralizada na Inglaterra. Foi a concentração de terras e a conseqüente acumulação de riquezas advindas da exploração dos camponeses que permitiu o custeamento da Revolução Industrial por parte de poucos proprietários. De modo que a Revolução Industrial foi fruto de um processo já capitalista, iniciado no contexto da Reforma Protestante, e não a causa do capitalismo (BELLOC, 2017, p. 84).

Na perspectiva de Belloc, o sistema capitalista padecia de um mal: era moralmente insustentável, e, portanto, instável. Afinal, o Estado capitalista repousa sobre uma base moral que, amplamente influenciada por séculos de hegemonia da moral cristã, pressupõe indivíduos livres e proprietários. Contudo, na prática, a massa que forma a sociedade capitalista não é proprietária, mas sim proletária. Essa inconsistência entre os fundamentos morais e os modos de vida fazia com que Belloc acreditasse que o capitalismo fatalmente ruiria, dando lugar a outro sistema produtivo (2017, pp. 89-99).

Belloc elencou três possíveis alternativas ao capitalismo. A primeira, é a sociedade coletivista, vista como improvável, por também contrariar as bases morais cristãs da propriedade e da liberdade (2017, pp. 107-119). A segunda seria a sociedade servil, que seria fundamentada na redução das tensões capitalistas por meio de uma legislação voltada à

²⁴ O enfraquecimento da coroa frente aos grandes proprietários continuou depois da morte de Henrique VIII. No primeiro terço do século XVII, a coroa empobrecida dependia financeiramente dos súditos. O parlamento era controlado pelos grandes proprietários, que influenciavam diretamente o modo como a Inglaterra era governada (BELLOC, 2017, p. 78).

seguridade social. Esta era, segundo Belloc, indesejada, porém mais provável de se consolidar (2017, pp. 119-149). E a última, a desejada pelo autor, era aquela que fragmentaria a propriedade e recuperaria os valores cristãos experimentados na Idade Média: a sociedade distributista (2017, p. 173-175).

2.5.2 Considerações acerca das análises históricas de Hilaire Belloc

À primeira vista, é importante reconhecer que a digressão histórica proposta por Belloc em *O Estado Servil* tinha um objetivo específico: apresentar ao leitor o caminho percorrido pela civilização europeia, desde a antiguidade até o período marcado pela emergência do capitalismo. Como a tese defendida pelo autor é a do surgimento de um Estado servil, Belloc tomou a economia como objeto de sua análise histórica. Contudo, ao fazer isso, Belloc deu seus primeiros passos na direção daquilo que temos chamado de “determinismo religioso” (NASCIMENTO, 2019, pp. 905-916).

Por determinismo religioso entendemos a ideia segundo a qual a causa dos fenômenos sociais e históricos é explicada, sobretudo, a partir das relações religiosas. Em outras palavras, para os autores que fundamentam suas análises nesse determinismo, o pano de fundo das ações humanas é sempre condicionado pela religiosidade, seja no plano moral, seja no institucional. Para a melhor compreensão da acepção de determinismo religioso que propomos, parece-nos útil lançar mão do esquema explicativo do determinismo econômico, mais especificamente do esquema relativo ao chamado “determinismo sincrônico”, comumente relacionado ao materialismo histórico.

O determinismo sincrônico é frequentemente descrito a partir da ideia de que existe uma base, formada pelas relações econômicas, que determina e condiciona uma superestrutura, composta pelas demais formas de vida – política, econômica e intelectual (BARROS, 2011, pp. 97-99).

Acreditamos ser possível afirmar que autores como Belloc, que fundamentam suas análises históricas no chamado determinismo religioso, compreendem que são as relações religiosas que constituem a base que sustenta e condiciona a superestrutura. Para esses pensadores, as relações econômicas, assim como as culturais, política e as intelectuais, fazem

parte da superestrutura. Dito de outra forma, para os historiadores que partem dessa perspectiva, a religiosidade é o principal motor das ações dos homens.²⁵

Em *O Estado Servil*, Belloc atribuiu um importante papel à religião no que diz respeito às transformações sociais e econômicas experimentadas na Europa desde a Idade Antiga. Isso fica claro quando o autor insiste em tratar a antiguidade escravista como um período de hegemonia pagã e, depois, ao vincular o período de maior acesso à propriedade e de fim da escravidão – a Idade Média – à consolidação da Igreja cristã. Além disso, Hilaire Belloc afirmou que o capitalismo teve a sua origem na Reforma Protestante e, por fim, propôs que a sociedade distributista seria alcançada pela recuperação do Cristianismo medieval.

Se, nesse primeiro momento, a incursão de Belloc no determinismo religioso parece branda, nas obras publicadas após *O Estado Servil*, sobretudo naquelas dedicadas à promoção do ideal distributista, ela se tornará cada vez mais frequente e intensa. Com efeito, em 1937, Belloc expôs de forma clara a sua opção pelo determinismo religioso, em livro intitulado *The crisis of our civilization (As crises de nossa civilização)* ao escrever: “a religião é o principal elemento determinante que atua na formação de toda a civilização” (1945, p. 24).

Belloc explicou a sua afirmação com as seguintes palavras:

Um grupo de seres humanos que creem, em geral, que proceder bem ou mal nessa vida tem as consequências correspondentes depois da morte, que a alma do indivíduo é imortal, que Deus é o pai onipresente de todos, se comportará de maneira uniforme. Um grupo que nega a essas ideias se comportará de modo distinto. Um grupo que concentra sua visão espiritual sobre a imagem de poderes aterrorizantes e malignos se comportará de uma maneira ou outra. [...] O espírito que anima ao conjunto de um grupo humano transmite a este seu sabor e suas características. Este espírito pode com justiça chamar, em quase todos os casos, de religião (1945, p. 25)

Ainda no livro publicado em 1937, Belloc atribuiu um caráter religioso aos demais determinismos de sua época. Assim, afirmou que o alemão que defende a superioridade racial nada mais faz do que divinizar sua raça e que o marxista é aquele que professa a religião do materialismo (1945, pp. 26-27). Além disso, o historiador anglo-francês insistiu na tese segundo

²⁵ Dois esclarecimentos são necessários para que a definição de determinismo religioso que propomos não seja mal compreendida: 1- Um pensador que afirma a importância da religião como elemento de transformação social não é necessariamente um determinista religioso. Max Weber, por exemplo, escreveu um conhecido estudo no qual demonstrou como a ética protestante favoreceu o surgimento do chamado “espírito capitalista”. Entretanto, seria incorreto tomar Weber como determinista, uma vez que esse pensador não afirmou que o protestantismo foi uma causa única e nem mesmo a causa principal para a emergência do dito espírito. A lógica analítica de Weber é multicausal, de modo que a religião é apresentada como um dentre vários fatores que dão razão às transformações sociais. 2- De modo parecido, abordar a religião como objeto de um estudo histórico não faz do historiador um determinista. O determinismo religioso pressupõe uma postura analítica que sujeita a totalidade dos fenômenos sociais à causalidade religiosa. Nessa perspectiva, a produção histórica de Hilaire Belloc surge como um exemplo ideal de obra na qual o determinismo religioso pode ser verificado.

a qual Idade Média constituiu um período no qual o Cristianismo plenamente estabelecido funcionou de base para a formação de uma sociedade economicamente estável, com amplo acesso à propriedade (1945, p. 114).

Por fim, Belloc tratou da emergência do capitalismo e do comunismo como fenômenos de matriz religiosa. Para o historiador anglo-francês, havia uma estrita relação entre a fé protestante e a moral capitalista, à medida que aquela permitia e legitimava a usura e a livre competição, aspectos fundamentais para a emergência do capitalismo (1945, pp. 197-236).²⁶ Já o comunismo, segundo Belloc, era baseado na moral materialista e ateuista (1945, pp. 237-261).

Antes de aprofundarmos a crítica de Belloc e dos demais distributistas ao capitalismo e ao socialismo, convém lançar luz sobre os motivos que levaram Hilaire Belloc a intensificar a postura determinista em seus escritos sobre a História.

2.5.3 Hilaire Belloc e os limites do Cristianismo na História

“Todos os conflitos humanos são, em última instância, conflitos teológicos” (BELLOC, 1925, p. 55). Hilaire Belloc ouviu essa frase ainda jovem, proferida pelo Cardeal Manning. Inicialmente, considerou a afirmação confusa. Porém, com o tempo, e, segundo seu próprio relato (1925, pp. 55-57), passou a tomá-la como uma chave de leitura a partir da qual observava a História e, por consequência, os acontecimentos de sua época.

Essa maneira de ler o passado fez com que Belloc se tornasse um autor prestigiado nos meios católicos, sobretudo naqueles mais combativos à sociedade moderna. Assim, Belloc foi, por vezes, contratado por associações e editoras católicas para escrever livros sobre a História. Dessa forma ocorreu, por exemplo, quando a *The Catholic Publication Society of America* encarregou Belloc de complementar a coleção intitulada *The History of England*, escrita originalmente por John Lingard (1771-1851) (PEARCE, 2016, p. 158).

Belloc considerava que os católicos tinham vantagens sobre os demais para a compreensão da História. Além disso, se incomodava com o sucesso de obras de historiadores marxistas e protestantes. Por isso, em diversas oportunidades, Belloc debateu com outros

²⁶ Diferente de Walter Benjamin (2013), que chamou a atenção para a necessidade de enxergar o capitalismo como uma religião, que embora sem dogma ou teologia, possuía um culto permanente e amplo, Belloc (1945) não apresenta o capitalismo como religião, mas afirmou que a crença religiosa de um povo determina a sua organização social e econômica.

autores em defesa do que chamava de “verdadeira História”. O principal debate desse tipo foi travado com W. G. Wells.

Embora próximos, Belloc e Wells trocavam críticas desde antes do debate na *New Age*. Essa situação se agravou quando, na década de 1920, Wells publicou um volumoso estudo histórico intitulado *The outline of History*, traduzido no Brasil como *História Universal*. O livro de Wells, um apanhado sobre a História desde o Período Paleolítico até a Primeira Guerra Mundial, alcançou rápida repercussão. Hilaire Belloc, entretanto, protestou contra o fato de Wells não ter dado o devido valor à figura de Cristo e nem reconhecido a relevância da Igreja Católica em seu estudo.

De fato, Wells não deu maior importância ao Cristianismo, como podemos ver em sua fala sobre a existência de Jesus.

Mas todos os quatro (evangelhos) nos oferecem a pintura de uma bem definida personalidade; e todos se acham embebidos do mesmo caráter de realidade que se encontra nos relatos primitivos sobre Buda. A despeito das adições miraculosas e inacreditáveis, é-se obrigado a reconhecer: ‘Era realmente um homem. Esta parte da história não podia ter sido inventada’ (WELLS, 1956, p. 186).

Na perspectiva de Belloc, H. G. Wells escreveu uma história materialista e cientificista, que apresentava o progresso como a superação da religião pela ciência. Opondo-se a essa posição, Belloc escreveu para a revista *Universe* uma série de críticas ao livro de Wells. Nelas, além de expor os erros de digitação presentes na obra, Belloc se propôs a analisar minuciosamente a metodologia utilizada por Wells. As críticas de Belloc foram reunidas no livro *A Companion to outline of History do Sr. Wells (Uma companhia para O esboço da História, do sr. Wells)* (1926).

Em suma, Belloc acusou Wells de, de forma tendenciosa, escrever uma história distorcida, que precisaria ser corrigida.

Se a História é escrita de forma incorreta, os leitores que não têm esse discernimento terão uma visão distorcida das ações humanas, levando a um mau entendimento das coisas mais essenciais da vida, incluindo a Religião; e a História escrita por Wells é obviamente e fatalmente distorcida em razão do seu provincialismo (BELLOC, 1926, p. 15).

Por “provincialismo”, Belloc (1926, p. 15) entendia a ação de acreditar que se possui todo o conhecimento sobre certo assunto e, com isso, fechar-se a novas ideias e aos novos conceitos. Com efeito, para Belloc, em *The outline of History*, o provincialismo apareceu à medida em que Wells rejeitou as experiências sociais e religiosas que não eram de seu agrado. E, dentre todas as omissões e exclusões feitas por Wells, a mais grave estava relacionada à pouca importância dada à Igreja Católica no curso da História (BELLOC, 1926, p. 18).

H. G. Wells respondeu às críticas de Belloc em *Mr. Belloc Objects to "The outline of History"* (*As contestações do sr. Belloc Ao esboço da História*) (1926), no qual reafirmou suas posições. Posteriormente, Belloc voltou a condenar Wells, em *Mr. Belloc still objects (Sr. Belloc continua contestando)* (1927).

A partir do debate com Wells, Belloc assumiu a missão de apresentar de modo claro a importância da Igreja na História do Mundo. Acreditamos que foi buscando cumprir essa missão que o historiador anglo-francês reafirmou a centralidade da religião nas decisões humanas em obras como *The crisis of our civilization*.

Gilbert Keith Chesterton também escreveu um livro no qual se opôs à História de H. G. Wells. Trata-se de *The Everlasting Man (O homem eterno)*, publicado em 1925. Nesse livro, Chesterton, que há pouco havia anunciado sua conversão ao catolicismo, fez duras críticas aos historiadores que buscavam reduzir o Cristianismo ao mesmo patamar das demais religiões (2014, p. 283). Para Chesterton, o Cristianismo, ao surgir em meio à humanidade pagã, era dotado de algo único, sobrenatural, que fundou a cristandade e que a mantinha viva apesar dos muitos ataques sofridos ao longo da história (2014, p. 297).

O homem eterno não foi relevante para a defesa do distributismo. Dividindo-o em duas partes, Chesterton dedicou a primeira a falar das crenças pagãs experimentadas pelos povos da antiguidade e também pelas sociedades tribais que se desenvolveram na América e na Oceania. Na segunda parte, Chesterton abordou o nascimento e a vida de Cristo, de modo a expor as singularidades do Cristianismo. Apesar de Chesterton ter anunciado *O homem eterno* como um livro de História, a apologética cristã marca a obra que, mais do que determinista em um sentido religioso, beira o determinismo teológico.²⁷

O determinismo religioso, presente sobretudo nas obras de Hilaire Belloc, impactou a forma como o distributismo foi tratado por seus defensores e por seus detratores. A leitura de Belloc sobre a Idade Média, como um período no qual a fé cristã impediu a continuidade da escravidão possibilitou o amplo acesso à propriedade, e, portanto, à liberdade, foi retomada por outros distributistas, como Chesterton, em *Short History of England (Breve História da Inglaterra)*, de 1917 (1920, p. 132). Outros membros do movimento distributista, como Vincent McNabb, K.L Kenrick e Eric Gill, chegaram, inclusive, a assumir uma postura contrária às máquinas, à produção em massa e à vida urbana (CASTAÑO, 2005, p. 168).

²⁷ Acreditamos que o determinismo teológico corresponde à explicação da causa dos fenômenos a partir da ingerência divina.

Alguns críticos do distributismo aproveitaram-se dessas posições mais ortodoxas para acusar o ideal econômico formulado por Belloc de antiquado e utópico. A corrente representada por Mc Nabb era, contudo, minoritária. O grupo majoritário, do qual Chesterton e Belloc faziam parte, estava mais interessado em um retorno não especificamente aos modos de vida experimentados na Idade Média, mas sim aos valores cristãos experimentados no pré-capitalismo. Para esses pensadores, a vivência da moral cristã, afeita à liberdade e à propriedade, permitiria o surgimento de uma sociedade que respeitasse a dignidade humana, fosse na cidade ou no campo, independente das ocupações e dos ofícios assumidos pelos indivíduos (TITTERTON, 25 jun. 1927, p. 152).

Essa maneira de pensar, assentada no determinismo religioso e na urgente necessidade de restaurar a moralidade cristã, levou os distributistas a desenvolver uma crítica de caráter moral ao capitalismo e ao socialismo. Nessa perspectiva, capitalismo e socialismo seriam ruins, não apenas pela exploração, mas por afastar as sociedades humanas do único ideal capaz de atender as demandas da natureza humana: o cristianismo católico.

2.6 As críticas distributistas ao capitalismo e ao socialismo

O pensamento distributista constitui, principalmente, uma crítica ao capitalismo (GARCIA, 2008, p. 88). O socialismo, por sua vez, foi rechaçado como alternativa ao capitalismo. Desse modo, analisar as críticas dos pensadores distributistas aos dois modelos econômicos é parte fundamental para o bom entendimento da proposta distributista.

Para o historiador inglês Quentin Skinner (2005), o estudo das ideias políticas perpassa necessariamente pela busca por se recuperar o que um autor estava a fazer ao escrever a obra. Assim, no estudo do distributismo, é importante considerar que Belloc e Chesterton viveram em contextos marcados por constantes mudanças de caráter econômico, social e político. Além disso, é fundamental reconhecer que, apesar de conhecerem o liberalismo de Adam Smith e o socialismo de Marx, as críticas distributistas aos modelos econômicos são, em sua maioria, dirigidas ao capitalismo prático, experimentado pela sociedade industrial inglesa do final do século XIX e do início do XX. Quanto ao socialismo, os distributistas criticaram, em um primeiro momento, o fabianismo. Depois de meados da década de 1920, Chesterton e Belloc passaram a direcionar seus ataques à experiência russa. Essa mudança pode ser sentida nos termos utilizados. Se antes, os distributistas falavam em “socialismo”, “coletivismo” ou

“fabianismo”, ao se referir ao modelo russo, os termos “comunismo” e “bolchevismo” foram os mais empregados.

2.6.1 Distributismo e capitalismo

Chesterton e Belloc tinham estilos de escrita distintos. O primeiro, era mais literário, dado a paradoxos. Belloc, por sua vez, era mais objetivo e sistemático. Uma preocupação demonstrada por ambos era, no entanto, a de que os leitores entendessem corretamente seus termos e argumentos. Belloc costumava iniciar seus textos expondo seus conceitos e postulados. Chesterton, lançava mão de exemplos e de comparações para esclarecer a tese que defendia.

Assim, em *O Estado Servil*, Belloc descreveu a sociedade capitalista com as seguintes palavras:

Uma sociedade na qual a propriedade dos meios de produção está confinada a um grupo de cidadãos livres, pequeno demais para representar o caráter geral dessa sociedade, enquanto os demais estão destituídos dos meios de produção e são, portanto, proletários [...] (2017, p. 89).

Chesterton reafirmou o conceito de Belloc, ao descrever o capitalismo:

Quando digo “capitalismo”, geralmente me refiro a algo que pode ser declarado assim: “Aquela condição econômica na qual há uma pequena classe de capitalistas, dificilmente reconhecível e relativamente pequena, em cuja posse tanto do capital está concentrado de modo a forçar a maioria dos cidadãos a servi-los por um salário” (2016, p. 9).

Segundo Chesterton, o termo “capitalismo” era ruim. Na sua opinião, esse arranjo social deveria ser chamado de “proletarismo”, pois o que o caracteriza é a escassez de capitalistas e a abundância de proletários (2016, p. 10).

Findada a exposição dos termos, Chesterton, Belloc e os outros distributistas concentram os seus ataques ao capitalismo na ideia segundo a qual esse sistema afasta os homens da propriedade e, com isso, tiram a sua oportunidade de usufruir da liberdade. Essa crítica, que já estava presente no debate na *New Age*, foi aprofundada em algumas obras.

O primeiro livro dos autores a trazer uma crítica distributista ao capitalismo é de Chesterton: *O que há de errado com o Mundo*. Nessa obra, o autor objetivou propor um ideal social baseado na domesticidade, ou seja, na casa ideal e na família feliz. Assim, o capitalismo foi apresentado como um obstáculo para essa sociedade modelo, uma vez que, por meio da

concentração da propriedade, impossibilitava a maior parte dos homens possuir de modo privado uma casa.

Na perspectiva chestertoniana, o capitalista, embora se identificasse como um conservador favorável à família, era, na prática, contrário à família. Isso porque a ampla maioria do povo inglês era pobre demais para ser feliz ou familiar. Assim, se o capitalista realmente quisesse defender a família, ele deveria buscar a distribuição da propriedade e não a sua centralização (2013, p. 207).

Hilaire Belloc, em *O Estado Servil*, após contextualizar historicamente o surgimento do capitalismo, expôs a sua principal crítica a esse modelo econômico: O capitalismo é instável. Para Belloc, à medida que se consolida, o capitalismo passa a depender cada vez mais de uma exploração direta e intencional da maioria dos cidadãos por uma minoria de proprietários dos meios de produção. Uma sociedade constituída sobre essa base não pode perdurar, pois está sujeita a tensões severas (2017, p. 90). Belloc explicou duas dessas graves tensões em 1912: a tensão moral, que ocorre pela diferença entre as teorias morais que sustentam o Estado e os fatos sociais que essas teorias deveriam regular, e a falta de segurança à qual a maioria da população está condenada (2017, pp. 90-91).

Sobre a tensão moral, Belloc escreveu que a sociedade capitalista repousa sobre uma legislação e sobre uma teoria moral que pressupõe que todo cidadão é livre, seguro e feliz, e que se dispõe a punir quem atenta contra esse estado aparentemente harmônico. Contudo, ao comparar essa sociedade ideal e a realidade de um Estado capitalista, Belloc percebe-se um grande contraste (2017, pp, 91-92).

No que tocante à propriedade, a lei a tratava como algo normal aos homens. Porém, na prática, a propriedade é para a maior parte dos cidadãos apenas um instinto. Ademais, se a lei pressupõe cidadãos livres, seguros para assinar contratos, a realidade revelava que a maioria dos chamados “contratos livres” eram, na verdade, contratos “leoninos”. Ou seja, acordos nos quais uma parte é livre para contrair ou cancelar o contrato, mas a outra não, pois caso a última parte não aceite as condições propostas pela parte livre, morreria de fome (2017, p. 92).

Segundo Belloc (2017, p. 92), o aparato legal inglês havia se convertido em uma máquina de proteção aos proprietários contra as necessidades dos proletários. Por esse prisma, o capitalista era o verdadeiro senhor da Inglaterra, uma vez que poderia escolher ou não se permitiria que os despossuídos tivessem acesso aos meios necessários para a subsistência.

No momento, a maioria dos homens teme mais a perda do emprego do que as sanções legais, e a disciplina pela qual os homens são coagidos na Inglaterra, em suas formas modernas de atividade, é pelo medo da dispensa. Atualmente, o verdadeiro senhor dos ingleses não é o soberano, nem os funcionários do Estado, nem, salvo indiretamente, as leis; o verdadeiro senhor é o capitalista (2017, p. 93).

Para o historiador anglo-francês, essas diferenças entre o proclamado pelas leis e a realidade criavam um ambiente desequilibrado. O fruto desse arranjo é um conflito espiritual que habitava a consciência de cada indivíduo e criava um mal-estar que tornava o Estado capitalista instável (2017, p. 93).

A outra tensão do capitalismo, denunciada por Belloc, diz respeito à falta de segurança promovida por esse sistema econômico. Sobre isso, Belloc propôs uma análise conjunta dos elementos fundamentais do capitalismo: a posse dos meios de produção restrita a poucos e a liberdade política da totalidade dos cidadãos. A consequência da junção desses dois fatores era um mercado regido pela competência, em que o trabalhador só possuía valor enquanto força produtiva que permitia a criação de um excedente a ser desfrutado pelo capitalista. Já o homem velho ou enfermo, que não pode trabalhar, era rechaçado (2017, p. 94).

O proprietário, em caso de doença ou de velhice, vivia assegurado pelo excedente de uma produção passada. Por outro lado, o proletário não conseguia atravessar facilmente os períodos de enfermidade. Isso ocorria porque o capitalismo remunerava apenas o recorte produtivo da vida de um homem. Nos anos improdutivos, esse indivíduo deveria se defender por si mesmo, ou morrer de fome (2017, p. 95). Em outras palavras, em um Estado capitalista perfeito, o proletário só teria acesso aos alimentos enquanto pudesse trabalhar.

Essa situação, no entanto, acabaria com a vida do cidadão comum, resguardando apenas o proprietário. Desse modo, se a liberdade plena fosse permitida a todos os homens, seria produzida tal mortandade por fome que eliminaria rapidamente a mão de obra da sociedade. Os proletários se acovardariam e os proprietários comprariam seu trabalho por um preço ainda menor: o salário não seria suficiente para o sustento da família; mulheres e crianças logo morreriam, colocando o Estado no caminho da extinção. Para evitar esse tipo de colapso, o capitalismo se conserva por meio de procedimentos não capitalistas. Isso, segundo Belloc, estaria sendo feito desde a Lei dos Pobres da rainha Isabel (2017, pp. 95-96).²⁸

Belloc (2017, p. 96-97) demonstrou ainda que a ideia de livre concorrência, levada à última instância, também fazia do “capitalismo perfeito” impraticável. Afinal, em uma situação

²⁸ A *Poor Law* (Lei dos Pobres) foi um sistema assistencialista instituído pela rainha Isabel em 1601 e tinha como objetivo garantir, por meio das paróquias, a subsistência aos pobres e necessitados.

de plena liberdade, dois capitalistas abaixariam o preço dos seus produtos de forma constante e alternada, visando vencer a concorrência. Para que o excedente fosse garantido, o menor preço tornaria necessária a maior produção e venda. Contudo, a maior oferta reduziria ainda mais os preços, fazendo com que o capitalista quebrasse.

Neste capitalismo instável, o proprietário que compreende a impossibilidade da perfeição passa a assumir contratos secretos, seja com políticos, seja com outros proprietários. Desses acordos surgem os monopólios que, embora deveriam ser penalizados por sua natureza antidemocrática, eram respaldados pelas leis (BELLOC, 2017, p. 98).

As duas tensões presentes no capitalismo eram graves. Bastaria uma delas para levar o sistema à ruína. As duas, conjugadas, fizeram com que Belloc tomasse como certa a substituição do capitalismo por um regime mais estável, que poderia ser um regime baseado na servidão, o socialismo ou um modelo baseado na distribuição da propriedade (2017, p. 101).

Em 1926, Chesterton publicou, sob o título *The Outline of Sanity (O Esboço de Sanidade)*, uma coletânea de artigos publicados na *G.K.'s Weekly* sobre o distributismo. Para justificar a importância dessa obra, Alessandro Garcia da Silva lançou mão de uma comparação com os livros mais importantes para a história das ideias socialistas. Segundo Silva (2020, p. 49), enquanto *O Estado Servil* poderia ser comparado ao *Capital* (1867), de Marx, por seu viés analítico, voltado a dissecar as estruturas econômicas, *O Esboço de sanidade* era, por seu objetivo proselitista, semelhante ao *Manifesto do Partido Comunista* (1848).

No livro publicado em 1926, Chesterton (2016, p. 26) direcionou suas críticas aos monopólios. Afinal, o surgimento das grandes empresas havia subvertido os princípios capitalistas. Ao invés de advogar pela livre concorrência e pelo afastamento do Estado, os proprietários lutaram contra a concorrência, construíram em monopólios, e financiaram políticos.

Assim como Belloc, Chesterton enfatizou a existência de um abismo entre a prática capitalista e a teoria que a sustenta. Segundo ele, esse abismo aprofundava as contradições inerentes ao sistema, tornando-o insustentável. Chesterton se deteve a uma contradição do capitalismo: o fato de o proletário ser, ao mesmo tempo, um assalariado e um cliente. Isso se tornava um problema quando o lucro do capitalista era reduzido por qualquer motivo. Nesses casos, a primeira atitude do capitalista é reduzir o salário do proletário, diminuindo ainda mais a sua capacidade de consumo. Com baixos salários, o proletário afeta diretamente a capacidade de lucro do capitalista, criando um ciclo vicioso (2016, p. 30).

2.6.2 A crise de 1929 e a instabilidade do capitalismo

Em 1929, quando as ações da Bolsa de Valores de Nova Iorque registraram a maior queda da História, as previsões distributistas sobre a instabilidade do sistema capitalista pareceram se confirmar. A quebra da bolsa de valores repercutiu em todo o mundo e seus efeitos foram sentidos na década que se seguiu. Alguns pensadores distributistas viram na Grande Depressão uma oportunidade de introduzir a ideia da distribuição da propriedade nos debates sobre a reestruturação da economia mundial.

Chesterton visitou os Estados Unidos em 1930. Lá, teve a oportunidade de observar como o país estava após a Quebra da Bolsa. Com efeito, em dezembro de 1930, Chesterton publicou um artigo na *G.K's Weekly* no qual escreveu que “na América do Norte, quase todas as pessoas com quem valia a pena falar, falavam do distributismo” (20 dez. 1930, p. 235).

Escreveu ainda que alguns capitalistas dos Estados Unidos passaram a observar coisas que os distributistas já diziam.

Alguns deles – dos capitalistas – estão dizendo o mesmo que nós temos dito: que a produção em massa significa superprodução; que superprodução significa desemprego; e que o desemprego significa ruína; [...] não somos nós que dizemos que a atual prática moderna de concentração de capital provocou um tremendo golpe e a falta de esperança, são os capitalistas que estão dizendo; [...] escutei pela primeira vez dos executivos da América do Norte a proposta de que eles não somente querem que se instaure o Distributismo, senão que pensam que em breve o mundo inteiro terá que se tornar distributista, quer goste, quer não (20 dez. 1930, p. 235).

O otimismo de Chesterton não durou muito. Em 1932, o jornalista inglês já reclamava da falta de percepção que afetava grande parte dos homens, que se tornaram incapazes de imaginar um mundo para além do capitalismo (19 mar. 1932, p. 23).

De fato, durante a década de 1930, muitos pensadores propuseram caminhos para restaurar a economia mundial. As propostas mais aceitas foram aquelas que objetivavam reformar o capitalismo, de modo a torná-lo mais aceitável. Alguns importantes distributistas escolheram apoiar uma dessas propostas: Plano Douglas de Crédito Social. Mauricio Reckitt foi quem mais se destacou no apoio deste projeto.

Chesterton, que nessa época já figurava como importante liderança do movimento distributista, colocou-se contra o Plano Douglas. Na perspectiva chestertoniana, os distributistas não poderiam se conformar com uma melhor divisão das riquezas, que era o máximo que o

Plano Douglas alcançaria. Somente uma autêntica divisão da propriedade traria liberdade aos homens e o Plano Douglas não tocava nesse tema (18 jul. 1935, p. 304).

Chesterton foi contra todas às emendas que pretendiam reformar o capitalismo. Dedicou diversos artigos ao tema. Em um deles, intitulado “A Socratic Symposium – II” (O Simpósio Socrático), escreveu que os “aparentes inovadores que querem nos mostrar como consertar uma máquina que queremos destruir, e como reconstruir uma sociedade que jamais deveria ter sido construída.” (18 jul. 1935, p. 304).

Entre fevereiro e maio de 1937, um ano após o falecimento de Chesterton, Belloc viajou a Nova Iorque e ministrou uma série de palestras na Universidade de Fordham. Os textos daquelas palestras foram reunidos em *As crises de nossa civilização*. Nessa obra, Belloc defendeu a tese de que a civilização ocidental deve a sua unidade ao cristianismo católico. Porém, algumas crises abalaram essa unidade, sendo as principais o surgimento do Islamismo e a Reforma Protestante. Ao mencionar os efeitos deste movimento religioso, Belloc trouxe à baila a questão econômica. Afinal, para o historiador anglo-francês, o surgimento do capitalismo é uma consequência da Reforma (1945, p. 237).

Ao analisar o capitalismo, Belloc fez pequenas atualizações em relação ao diagnóstico trazido anos antes, em *O Estado Servil*. Com efeito, na obra publicada em 1937, o historiador anglo-francês apresentou um sistema com mais recursos tecnológicos, que aumentaram expressivamente a eficiência nos transportes e na comunicação. Sobre isso, ressaltou que os trens e navios movidos a vapor diminuíram as distâncias de forma a acabar com os limites espaciais das corporações e facilitar o controle centralizado dos negócios (1945, p. 233).

Os meios de comunicação também evoluíram, primeiramente surgiu o telégrafo e posteriormente o telefone. Essas novas tecnologias auxiliaram no controle dos negócios e na consolidação da atividade especulativa, uma vez que permitiram que um agente, sem sair de seu escritório, atuasse em qualquer mercado do mundo. A maior parte dos novos instrumentos eram, no entanto, inacessíveis ao pequeno proprietário. Por isso, as novas tecnologias, ao invés de democratizar o acesso aos meios de produção, acabaram concluindo o estabelecimento do capitalismo industrial e criando novas bases para o sistema financeiro e o comércio internacional (1945, p. 234).

Quanto as tensões existentes no sistema capitalista, Belloc continuava a percebê-las. Nessa nova análise, um fator em especial chamou a sua atenção: a insatisfação do proletário. Para Belloc, o proletário estava cada vez mais insatisfeito. E isso acontecia por dois motivos:

1 - O sentido de injustiça suscitado nos homens politicamente livres, porém desprovidos de liberdade econômica. 2 - O protesto indignado do homem que, tendo consciência da sua perfeição enquanto cidadão é, sem embargo, explorado por outro mais afortunado que ele [...] (1945, p. 242).

Hilaire Belloc ressaltou ainda que o proletariado passou a se incomodar com o contraste entre o luxuoso e o supérfluo dos proprietários e a mera subsistência concedida aos trabalhadores. Esse contraste era ainda mais nítido uma vez que eram os trabalhadores que serviam os luxos à classe possuidora. Sobre isso, Belloc (1945, p. 243) admitiu que, embora uma diferença entre os tratamentos destinados às classes sempre tenha existido, após o surgimento do ideal da igualdade civil, ela se tornou perceptível. Afinal, se o Estado afirma que todo homem é igual, por que os homens se encontram em situações tão diferentes?

A Revolução Russa, de 1917, também ajudou a expor a exploração vivida pelos operários no sistema capitalista. Com isso, fez se espalhar pelo mundo um sentimento de injustiça para com os trabalhadores. Belloc, no entanto, não deu grande destaque à relação entre a experiência no Leste Europeu e a crescente insatisfação do proletariado.

2.6.3 Distributismo e Socialismo

O socialismo ocupou um importante papel na forma como o distributismo foi sistematizado. De início, é fundamental reconhecer que o distributismo surgiu em um ambiente socialista, a *New Age*, e que foi defendido sobretudo por autores que tinham flertado com as ideias socialistas em algum momento de sua trajetória (TIRRERTON, p. 2011, p. 51).

O capitalismo foi sempre tratado como o principal adversário do distributismo. E, por isso, recebeu críticas mais incisivas. O socialismo, por sua vez, era tido como uma alternativa ruim e impraticável ao capitalismo. Por este motivo, quase sempre era condenado de forma secundária. Alguns fatores podem ajudar a explicar a centralidade da crítica distributista ao capitalismo.

Primeiro, o capitalismo se apresentava como um sistema favorável à liberdade e à propriedade, mas, na prática, era contrário a esses valores caros aos distributistas (CASTAÑO, 2005, p. 98). Por esse prisma, a mentira capitalista soava mais perigosa aos distributistas do que a negação socialista da propriedade e da liberdade.

Além disso, a realidade percebida pelos distributistas era a capitalista. O socialismo era apenas uma proposta de alteração, quase sempre tratada como algo impossível de se

concretizar. Sobre isso, cabe lembrar que o distributismo só passou a forma de movimento social em meados da década de 1920. Ou seja, durante os primeiros anos da Revolução Russa, o ideal desenvolvido por Belloc ainda não estava sendo defendido organicamente.

O socialismo real só se tornou um assunto frequente *G.K's Weekly* no início da década de 1930. Antes disso, ao falar sobre socialismo, Chesterton, Belloc e os demais distributistas estão quase sempre falando do socialismo inglês, mais especificamente o modelo divulgado pela Sociedade Fabiana.

As primeiras críticas de Chesterton e de Belloc ao socialismo apareceram ainda no debate na *New Age*. Naquela ocasião, ambos os pensadores ressaltaram que, para ser feliz, o homem deveria ser proprietário. E o socialismo errava ao negar isso (BELLOC, 07 dez. 1907, p. 108; CHESTERTON, 04 jan. 1908, p. 189).

Em 1910, em *O que há de Errado com o Mundo*, Chesterton voltou a criticar o ideal socialista, sobretudo por compreender que, ao propor a sua alternativa ao capitalismo, os intelectuais fabianos desconsideravam os anseios do homem comum. Na ótica de Chesterton, o inglês comum desejava coisas ordinárias, como uma casa e uma família, porém, era levado a abandonar a sua domesticidade em busca da utopia socialista (2010, pp. 71-75).

Já Belloc, em *O Estado Servil*, tratou da eliminação da propriedade privada, proposta pelo socialismo, como a base de um dos arranjos estáveis que poderia substituir o capitalismo – ao lado da escravidão ou do distributismo. Aliás, para Belloc, o socialismo é, em tese, dentre os modelos propostos, aquele que, aparentemente, mais facilmente tomaria o lugar do capitalismo. Isso se dava porque os socialistas utilizariam as mesmas estruturas físicas e mentais que os capitalistas.

Tão verdadeiro é isso que o coletivista mais estúpido com frequência fala de uma “fase capitalista” da sociedade como precursor necessário de uma “fase” coletivista”. O truste ou o monopólio é bem-visto porque “fornece um modo de transição da propriedade privada para a pública” (2017, p. 113).

Segundo Belloc (2017, pp. 113-114), em uma sociedade socialista, poucas seriam as mudanças percebidas pelos proletários. O Estado pagaria os salários como os capitalistas fazem. Assim, caso uma indústria ferroviária passe na manhã de um dia ao controle do Estado, à tarde, nada garante que os trabalhadores teriam percebido alguma diferença.

Quanto à prática administrativa, Belloc escreveu que uma empresa comandada pelo governo também se livraria logo da concorrência, porém de maneira ainda mais desigual. Pois

poderia utilizar os aparatos do Estado para impor barreiras legislativas aos pequenos negócios ou para tornar possível a compra de uma empresa concorrente (2017, p. 113-114).

Após expor a aparente facilidade que o socialismo teria ao substituir o capitalismo, Belloc passa a apresentar aquela que é a sua principal crítica ao socialismo: levadas à prática, as teorias socialistas não culminariam em um Estado coletivista, mas sim em um Estado Servil (2017, p. 119).

Para Hilaire Belloc, os socialistas objetivavam estatizar os meios de produção para que, com isso, conseguissem oferecer melhoras nas condições de vida dos proletários. Embora, inicialmente, essa estatização devesse se dar por meio do confisco, Belloc foi categórico ao dizer que a moral social favorável à propriedade não permitiria esse tipo de apropriação (2017, p. 121). A alternativa socialista frente às barreiras impostas ao confisco seria uma espécie de acordo com o capitalista pautado no poder do Estado de regular as relações entre capital e trabalho.

Pode-se dizer ao capitalista: “desejo desapropriá-lo, e, neste meio-tempo, estou determinado a que seus empregados tenham uma vida tolerável”.

O capitalista responde: “Recuso-me a ser desapropriado, e, salvo no caso de uma catástrofe, é impossível me desapropriar. Mas, se você definir a relação entre eu e meus empregados, assumirei as responsabilidades correspondentes à minha posição. Sujeite o proletário, enquanto proletário e por ser proletário, a leis especiais. Invista-me a mim, o capitalista, enquanto capitalista e por ser capitalista, com responsabilidades especiais complementares sob tais leis. Ei de garantir fielmente a obediência delas; compelirei meus empregados a obedecê-las e assumirei a nova função que me é imposta pelo Estado (2017, p. 123).

Uma vez que o que move o socialista é a indignação com a miséria enfrentada pelos proletários, à medida que suas reivindicações básicas forem sendo acolhidas pelo capitalista, não haveria motivo para a estatizar dos meios de produção (BELLOC, 2017, p. 123). Com isso, essa sociedade caminharia para um modelo no qual os proletários permanecem sem liberdade e sem propriedade, mas gozando da pequena segurança que seria propiciada pelas leis sociais. Esse Estado, fruto do esforço dos socialistas, possuiria, segundo Belloc, todas as características de um Estado Servil (2017, p. 126).

Em 1927, Belloc escreveu um novo prefácio para a terceira edição de *O Estado Servil*. Nessa ocasião, com a experiência russa já em curso, Belloc teve a oportunidade de revisar a parte do seu livro na qual dizia que a materialização das teses socialistas não levaria ao socialismo. Porém, o autor escolheu por reafirmar seu texto de 1912. Sobre isso, explicou:

Nem mesmo modifiquei o parágrafo no qual digo que o coletivismo de Estado não serve como exemplo probatório, pois a Revolução Russa, que se produziu quatro anos depois de aparecer a primeira edição deste livro, não deu lugar a um estado coletivista,

mas, pelo contrário, a um Estado em que sua quase totalidade – uns 90% – foi por ele mesmo reconhecido como um Estado de proprietários rurais (2017, pp. 17-18).

O Partido Trabalhista inglês chegou ao poder em 1929. Nessa época, Chesterton publicou um artigo intitulado “Distributists difficulties (II)” (As dificuldades dos distributistas) na *G. K.'s Weekly* no qual afirmou a tese de Belloc, segundo a qual as ideias socialistas não levavam ao socialismo.

Todo o vasto movimento socialista está derrotado de um extremo a outro do mundo. A maior parte foi engolida por outro sistema centralista, o capitalismo, tal como previu o Sr. Belloc há quatorze anos, em uma de suas profecias sobre o Estado Servil. Os materialistas dos grandes negócios se encarregaram de fazer tudo o que os homens pediam aos idealistas do socialismo, porque o que os homens pediam não era liberdade. É muito mais fácil deslizar em um Estado Servil, que suar na luta para erguer um Estado Socialista; e agora está muito claro de que o Estado Socialista não se erguerá. O abandono do socialismo pode anunciar-se precisamente com o estabelecimento do primeiro governo socialista na Inglaterra (CHESTERTON, 28 set. 1929, p. 39).

De fato, a vitória do Partido Trabalhista não ameaçou os monopólios ou deu início a qualquer revolução. As leis produzidas durante o governo trabalhista foram no sentido de melhorar as condições de trabalho dos operários ingleses. Vivendo melhor, os proletários atuaram com menos intensidade contra o capitalismo, tornando o sistema mais estável (CASTAÑO, 2005, p. 107).

2.6.4 A experiência russa contraria a tese de Belloc

Em “Distributists difficulties (II)”, Chesterton (CHESTERTON, 28 set. 1929, p. 39). afirmou que o socialismo estava derrotado. Confrontada com a situação da Rússia, essa afirmação causa estranheza. Contudo, há todo um contexto que precisa ser elucidado.

No final da década de 1920, a experiência russa ainda estava se consolidando. Só após 1927, quando a disputa entre Trotsky e Stalin teve fim, começou-se a implementar um programa de coletivização da indústria e da agricultura. Entre os anos de 1928 e 1933, o Primeiro Plano Quinquenal impactou a forma como o mundo enxergava a URSS. Em poucos anos surgiram indústrias em cidades nas quais sequer havia estradas. Com isso, a URSS passou a ser tratada como uma potência industrial (VIZENTINI & PEREIRA, 2004, p. 192).

A emergência da União Soviética contrariou a ideia de Belloc segundo as quais o socialismo não se materializaria. Até por isso, em *As crises de nossa civilização*, o historiador anglo-francês modificou a sua abordagem sobre o assunto. Se antes Belloc falou do socialismo

como um ideal que seria absorvido pelo capitalismo, resultando em um Estado Servil, agora o historiador fala da sociedade russa como uma experiência comunista.

O comunismo, a coisa, a instituição concreta – porque não é menos que isso – que surgiu entre nós hoje, é muito mais extensa do que uma mera proposta abstrata de simples comunhão dos meios de produção; é um credo intenso criador e aplicável a uma filosofia viva e definida. [...] a sociedade Comunista, como no modelo existente hoje – como, por exemplo, na Rússia – e aquela que luta para existir – como ocorre na Espanha nesse momento – é, antes de tudo, se é que é algo, inimiga de Deus e de Cristo (1945, p. 259).

Belloc tratou o comunismo como inimigo de Deus por considerá-lo fruto de um materialismo contrário ao catolicismo.

A disputa entre as heresias e a distorção de certas doutrinas católicas produziu o capitalismo que se confirmou por uma conseqüente indiferença a essas doutrinas; mas uma completa negação de todas as teorias católicas e um intenso ateísmo produziu o Comunismo Materialista que agora se propõe como remédio (1945, p. 260).

Em um claro exemplo de determinismo religioso, Belloc sugeriu que a negação comunista da tradição cristã ocorreu por esta ser afeita à propriedade privada. Desse modo, a compreensão das disputas entre os ideais econômicos deveria tomar como ponto de partida as disputas relacionadas à fé, afinal, como ressaltou o historiador “todas as guerras, em última instância, são religiosas” (1945, p. 258).

Nesse sentido, Belloc (1945, p. 255) apontava que as raízes do comunismo poderiam ser encontradas nos anticatólicos do século XVII. Porém, teria sido a partir do século XIX que o materialismo passou a se desenvolver de forma mais rápida e a tomar corpo como movimento social. Ao surgir e se consolidar, o materialismo produziu sua cosmologia, sua perspectiva sobre a origem e sobre a natureza do homem. Por fim, criou também um esquema econômico e social (1945, p. 262).

A Origem das Espécies (1859), de Charles Darwin, era, na visão de Belloc (1945, p. 264), o livro responsável pela cosmologia materialista. Já o esquema econômico e social surgiu com Karl Marx, sobretudo a partir de *O Capital* (1859). Belloc tratou a teoria evolucionista de Darwin como sensível, mas ressaltou que serviu aos interesses materialistas da época, uma vez que eliminava a necessidade de um Criador. (1945 p. 265). A obra de Marx, por sua vez, objetivava definir que as mudanças sociais ocorriam por causas mecânicas e não pela vontade do indivíduo. Por esse prisma, as calamidades procediam do ambiente natural e não de “falsas doutrinas ou de uma defeituosa disposição de espírito” (BELLOC, 1945, p. 268).

Belloc (1945, p. 270) considerava que a maior aceitação ao materialismo criou as condições necessárias para o triunfo do comunismo. Antes, quando os socialistas falavam em estatização, eram interrompidos pelas raízes cristãs da sociedade, favoráveis à propriedade

privada. Agora, o alastramento de uma base moral materialista estava indo na contramão da ética cristã, e, portanto, da propriedade.

A Grande Guerra também foi lembrada por Belloc como um fator importante para o surgimento do comunismo. Afinal, os choques causados por esse tipo de evento têm por característica precipitar tudo o que existe em um estado latente e realizar de forma catastrófica tudo o que existe mesmo em remota possibilidade. Nesse sentido, a Guerra havia sido responsável por transformar a consciência de sofrimento do proletariado em um forte sentido de oposição contra a sociedade existente (1945, p. 270).

Após expor os fatores que fundamentaram o estabelecimento do comunismo – o materialismo e o descontentamento do proletariado – Belloc afirmou que nenhum se fazia presente na Rússia antes da Revolução.

À primeira vista um viajante poderia dizer que a Rússia era o campo menos propício para começar a experiência de um Comunismo Ateu e Materialista. A sua imensa população, dentro da qual os cristãos somavam mais de cem milhões, se mantinha adepta da sua religião grego-ortodoxa; eram camponeses, portanto, menos afetados pelas calamidades do industrialismo moderno que muitas outras populações europeias. [...] Pareciam constituir o material menos indicativo para o que ocorreu; pois o que ocorreu foi a implantação de um regime comunista, com todas as suas características levadas ao extremo; começando com massacres em uma escala até então desconhecida entre os homens cristãos [...] (1945, p. 271).

Na ausência dos fatores fundamentais ao surgimento do comunismo, Belloc afirmou, sem muito se aprofundar no assunto, que, na Rússia, o novo modelo econômico foi implantado por meio da violência; a partir de matanças, incêndios e controle arbitrário (1945, p. 273).

2.7 As críticas dirigidas ao distributismo

O distributismo foi alvo de críticas proferidas por pensadores de outras correntes. Os fabianos, principalmente, G. B. Shaw, foram aqueles que mais dedicaram tempo a atacar aspectos do ideário formulado por Belloc e propagado por Chesterton. Com efeito, em *Os limites da sanidade*, Chesterton sugeriu que os confrontos com os fabianos forçaram os distributistas encontrar respostas e, assim, a fundamentar melhor a teoria baseada nas pequenas propriedades (2016, p. 13).

Para Chesterton, Shaw, autor de uma das primeiras críticas ao distributismo, costumava levantar duas objeções: 1- que caso a propriedade fosse distribuída, ela logo voltaria

a ser concentrada, dada a desigualdade dos homens; 2- que o distributismo era utópico e anacrônico, uma vez que correspondia a um padrão medieval (2016, p. 14).

Em seu estilo característico, Chesterton expôs certa incoerência na forma como Shaw apresentou seus ataques, afinal, o dramaturgo irlandês acusou o ideal distributista de ser, ao mesmo tempo, “efêmero e antiquado” (2016, p. 15). Sobre a ideia de que, uma vez distribuída, a propriedade seria natural e rapidamente acumulada, Chesterton escreveu que, sim, em uma sociedade capitalista, a pequena propriedade tenderia a ser devorada pela grande. Contudo, defendeu que isso não aconteceria em uma sociedade na qual as propriedades estivessem melhor divididas.

Se um homem possui 100 acres e outro homem, metade de um acre, é, com efeito, bastante provável que este último não consiga viver com sua quota. Aí haverá uma tendência econômica para que ele venda sua terra e transforme o primeiro homem no satisfeito dono de 100,5 acres de terra. Mas se um homem possui 30 acres e outro, 40, não há tendência econômica nenhuma que leve aquele a vender suas terras para este. É simplesmente falso dizer que o primeiro não pode se assegurar com 30 ou o segundo contentar-se com 40 (2016, p. 20).

Na perspectiva chestertoniana, os intelectuais que defendem que propriedades mais ou menos iguais não podem existir baseiam seus argumentos na noção de que elas já existiram e foram acumuladas por uma espécie de tendência natural. Como “se dez mineiros houvessem disputado uma corrida e um deles acabado como o Duque de Northumberland” (2016, p. 20). Contudo, o jornalista inglês afirmou que a Inglaterra não havia se tornado capitalista naturalmente, mas sim aprofundando um regime baseado em uma oligarquia que já possuía propriedades acumuladas (2016, p. 20). Ademais, Chesterton (2016, p. 21) escreveu que no capitalismo a acumulação só era aceita porque a natureza humana havia sido atrofiada por séculos de ausência de propriedade.

Quanto à ideia segundo a qual o distributismo era antiquado ou anacrônico, Chesterton respondeu:

Mantenho-me fiel ao antigo e místico dogma de que aquilo que o homem já fez, o homem pode fazer. Meus críticos parecem apegar-se a um dogma ainda mais místico: que o homem jamais poderá fazer algo, uma vez que já o fez antes. Parece-me que isso que querem dizer ao falar que a concepção de propriedade é “antiquada”. Querem dizer na verdade que toda a propriedade está morta. Não há nada a ser alcançado por essas linhas, exceto a crescente perda da propriedade por todos, como algo engolido num sistema igualmente impessoal e inumado, quer chamemo-lo de comunismo ou capitalismo. Se não pudermos voltar, parece-me difícil valer a pena continuarmos (2016, p. 22).

Chesterton também se propôs a responder a crítica mais comum feita contra o distributismo: que o ideal econômico é utópico. Sobre isso, em 1928, o autor publicou um texto intitulado “How to avoid utopia” (“Como evitar a utopia”). Neste artigo, deixou claro que um

modelo político ou econômico utópico era aquele que não estava em acordo com a natureza humana. Nesse sentido, socialismo e capitalismo eram utopias, mas o distributismo não. Para Chesterton, os dois primeiros modelos traziam na materialização a semente da sua destruição. Já uma guinada na direção do distributismo, seria apenas um retorno a uma razoável normalidade (20 out. 1928, p. 75).

Em muitas das vezes que o distributismo foi chamado de utópico, isso se deu porque os detratores do modelo formulado por Belloc consideravam a proposta romântica, idealista e pouco prática. Aliás, essa de crítica já havia sido feita na *New Age*, quando Shaw tratou as propostas de Belloc como um fruto de fantasias camponesas católicas (SHAW, 15 fev. 1808, p. 310), e Wells instigou Belloc e Chesterton a apresentar sua utopia e como fariam para concretizá-la (11 jan 1908, p. 210). Sobre isso, Belloc buscou demonstrar que o distributismo não pretendia constituir uma sociedade ideal, que acabaria com todas as mazelas sociais. Mas, que era, antes de tudo, uma tentativa humana de concretizar uma vida mais digna e em perfeita consonância com a natureza dos homens” (BELLOC, 1949, p. 24).

Em texto publicado em *O esboço da sanidade*, Chesterton sugeriu que a acusação segundo a qual o distributismo é impossível era uma consequência de um mal-entendido acerca do método de apresentação e de aplicação do modelo econômico.

Considerarei e rejeitei meia dúzia de abordagens ao problema, por diferentes estradas que levam, todas, à mesma verdade. Pensei em começar pelo simples exemplo do camponês; e soube, logo em seguida, que uma centena de correspondentes haveriam de assaltar-me, acusando-me de tentar transformá-los todos em camponeses. Pensei em começar por uma descrição de um Estado Distributista decente e em funcionamento, com todo o seu equilíbrio de coisas diferentes; assim como os socialistas descrevem sua utopia em funcionamento, com sua concentração em uma coisa. Então soube, logo em seguida, que uma centena de correspondentes chamar-me-iam utópico; e diriam ser óbvio que meu esquema não poderia funcionar, já que só posso descrevê-lo em funcionamento (2016, p. 67).

Consciente da dificuldade de se fazer entender, Chesterton expôs a maneira pela qual decidiu abordar o problema: a partir da crítica ao capitalismo, seguida pela apresentação de sua solução social: o distributismo.

Decidi-me, finalmente, [...] em apontar, antes de tudo, que o *momentum* do monopólio não é irresistível; que, mesmo aqui e agora, muito poderia ser feito para modificá-lo, muito por qualquer um, quase tudo por todos. Então haveria de manter que, após a remoção daquela pressão plutocrática em particular, o apetite e a apreciação da propriedade natural ressurgiriam, assim como qualquer outra coisa natural. Então, digo-o, valeria a pena propor àquelas pessoas já retornando à sanidade, seja lá qual esporadicamente, uma sociedade sã que poderia balancear a propriedade e controlar a maquinaria. Com a descrição dessa sociedade última, com suas leis e limitações próprias, haveria de concluir (2016, p. 68).

Chesterton se propôs ainda a explicar minuciosamente o distributismo, mas pediu que seus críticos fossem mais justos ao avaliá-lo.

Estou disposto a escrever toda uma enciclopédia do distributismo, caso ele [o crítico] tenha a paciência de lê-la; mas ele tem de ter a paciência de lê-la. É irracional da sua parte reclamar de que eu não lidei adequadamente com a zoologia sobre a letra B; ou que não descrevi o honorável *status* social da Associação dos Xilógrafos enquanto estão ainda lidando, alfabeticamente, com a Associação dos Arquitetos. Estou disposto a ser tão enfadonho quanto o próprio Euclides; mas o crítico não deve queixar-se [...] (2016, p. 68).

Finalmente, o escritor inglês expôs que a sua produção sobre o distributismo era um esboço, mas um esboço conscientemente traçado, dentro do qual havia uma imensa variedade de projetos de aplicação do ideal econômico. Com isso, Chesterton buscou responder a aqueles que o acusavam de generalizar pelo fato de não possuir nenhum plano prático. E conclui: “A verdade é que eu generalizo por haver muitos planos práticos” (2016, p. 72).

2.8 A prática distributista

A ideia de que os distributistas priorizavam os projetos teóricos às ações foi frequentemente veiculada por fabianos como Shaw e Wells. Mesmo em análises mais recentes do distributismo, é possível encontrar acadêmicos sustentando que os distributistas sequer tinham a intenção de consolidar seu modelo econômico (NEUHAUS *apud* CASTAÑO, 2005, p. 201). Chesterton chegou a responder a essa crítica com humor. Com efeito, escreveu: “Qualquer um que pense que podemos ter coisas práticas sem um esboço teórico pode ir se queixar com o engenheiro ou com o arquiteto” (2016, p. 72).

Apesar do tom jocoso, a frase de Chesterton reafirma o desejo por parte dos distributistas de verem o seu modelo social concretizado. Afinal, os esboços teóricos foram produzidos como os primeiros passos para a construção de coisas práticas. Nessa perspectiva, a idealização de um regime de pequenas propriedades e mesmo as críticas ao capitalismo e ao socialismo surgem como planos a serem executados e não apenas esboços imaginativos e despreziosos.

Com efeito, a vontade de evitar o Estado servil era tamanha que os distributistas fundaram um movimento que tinha como principais centros de sociabilidade a Liga Distributista e a *G. K.'s Weekly*.

2.8.1 O Movimento Distributista

2.8.1.1 A G. K.'s Weekly

De início, cabe mencionar que o distributismo não constituiu um partido. Tampouco, foi um movimento de massas. Na verdade, o distributismo sequer conseguiu influenciar de modo claro a política institucional inglesa em sua época. Assim, as ações dos distributistas foram, em sua maioria, de cunho intelectual, voltadas ao proselitismo. A Guilda de São José e São Domingos, na qual os artesãos viviam segundo o modelo cooperativo, por vezes é apresentada como uma experiência prática de distributismo. Porém, curiosamente, os distributistas quase não mencionaram a guilda em suas obras.

Sobre isso, é importante reconhecer que, mais do que uma experiência distributista, a Guilda de São José e São Domingos foi uma experiência de cooperativismo católico, que tinha alguns membros que também se consideravam distributistas, em especial, Eric Gill, Hilary Pepler e Vincente MacNabb. Sobre isso, é importante ressaltar que o estatuto da guilda tinha várias exigências sobre os seus membros serem católicos praticantes e trabalhadores manuais, mas não havia qualquer menção ao distributismo (CRIBB & CRIBB, 2007, pp. 27-28).

Outra questão que pode ajudar a explicar a escassez de menções à Guilda de São José e São Domingos está ligada às disputas que ocorreram dentro da guilda. Em 1924, por exemplo, Eric Gill, um dos idealizadores, deixou a guilda para viver de forma ainda mais isolada. Gill acreditava que os membros da guilda estavam se rendendo à modernidade. Hilary Pepler, outro membro fundador (que permaneceu na guilda até 1934), foi um dos principais críticos da postura de Gill. Ambos eram distributistas ativos na *G. K.'s Weekly* e na Liga Distributista. Talvez por isso, para não os melindrar, escolheu-se por não abordar a Guilda de São José e São Domingos nas obras distributistas.

As primeiras aparições do ideário distributista surgiram na revista *New Age*, entre 1907 e 1908. As primeiras obras notadamente distributistas, *O que há de errado com o mundo* e *O Estado Servil* datam, respectivamente, de 1910 e 1912. Contudo, um movimento distributista só surgiu em meados da década de 1920.

Durante o intervalo de pouco mais de uma década, as ideias distributistas foram propagadas de forma pouco intensa, por meio de artigos temporalmente espaçados publicados

em veículos como *Eye-Witness*, *New Witness*, *Illustrated London News* e *Daily News*. Titterton explicou que esse aparente arrefecimento na defesa do distributismo se deu porque Belloc já teria exposto argumentos incontestáveis em seu livro, de modo que “não seria necessário publicar sua declaração de direitos humanos em cada edição” (2011, p. 81).

A história do *Eye-Witness* e do *New Witness* é relevante para a compreensão do movimento distributista, afinal, esses veículos precederam a *G. K.'s Weekly*.

Em 1910, Belloc deixou a política partidária após ser derrotado em um pleito no qual se candidatou de forma independente. O historiador anglo-francês tornou-se um crítico da política partidária inglesa, que acusava de ser uma farsa. Juntamente com Cecil Chesterton, Hilaire Belloc publicou, em 1911, *The Part System (O Sistema Partidário)*, no qual defendeu que havia uma espécie de rodízio político no Parlamento, voltado a conservar as mesmas famílias no poder (CHESTERTON, 2012a, p. 233).

O livro de Belloc e de Cecil Chesterton repercutiu rapidamente, levantando uma série de debates políticos e intelectuais. Com efeito, os autores decidiram fundar um jornal para dar continuidade às suas críticas. Foi assim que, em junho de 1911, surgiu o *Eye-Witness*, financiado pela editora Charles Granville, mas editado por Hilaire Belloc.

Em 1912, Belloc pediu demissão. Estava cansado da rotina como editor. Cecil Chesterton passou então a comandar o *Eye-Witness*, que logo mudou seu nome para *New Witness*. Gilbert Keith Chesterton e Hilaire Belloc mantiveram-se próximos do jornal. Publicavam nele textos sobre crítica literária, análises políticas, poemas e, por vezes, algum artigo em defesa das ideias distributistas.

Quando a Primeira Guerra Mundial começou, Cecil Chesterton foi lutar na França. Foi ferido e faleceu em dezembro de 1918, pouco após o armistício. Gilbert Keith Chesterton assumiu o comando do *New Witness*. O trabalho era muito e Chesterton não era um bom administrador. Contudo, manteve-se na função por sentir dever isso ao irmão falecido.

Chesterton não entendia, como Titterton, que o livro de Belloc havia esgotado os argumentos em defesa do distributismo. Por vezes, Chesterton afirmou que os intelectuais de sua época sequer compreenderam a urgência de se opor ao iminente Estado servil (2012a, p. 338). Talvez por isso, quando Chesterton assumiu o comando do *New Witness*, a defesa do distributismo passou a se dar de forma mais intensa. Com efeito, em 1925, a publicação mudou de nome e de formato. Passou a ser editada em forma de revista semanal, e a ser chamada de *G.K.'s Weekly*.

Inicialmente, cogitou-se o nome *Chesterton's Weekly*. G. K. Chesterton protestou. Não gostava da ideia de ver seu nome em cada publicação. Mas foi persuadido a manter pelo menos as iniciais. Como figura conhecida, sabia que seu nome ajudaria a vender exemplares e, com isso, a manter a publicação. Os primeiros números trouxeram, na primeira página, a imagem de G. K. Chesterton. Mas, a pedido do jornalista inglês, a imagem deixou de ser utilizada (TITTERTON, 2011, p. 101)

A *G.K's Weekly* funcionava no primeiro piso do nº 20, da Essex Street. Titterton, que já havia trabalhado no *Eye-Witness* e no *New Witness*, atuava como subeditor. Porém, na prática, era quem resolvia as demandas práticas do periódico. Chesterton ditava o tom da publicação. Escrevia metade dos textos publicados em cada edição, fazia os desenhos e, por vezes, convencia a algum intelectual de outra corrente a enviar um texto para a *G.K.'s Weekly*.

Além de Chesterton, Belloc costumava contribuir para o periódico, com artigos sobre o distributismo, a História ou sobre o contexto político. Houghton, Kenrick, Heseltine e Maurice Reckitt eram os colaboradores mais ativos na defesa do distributismo. Louis McQuilland apresentava livros recém-publicados e Bernard Gilbert escrevia diálogos místicos (TITTERTON, 2011, p. 105).

Do ponto de vista econômico, a *G.K.'s Weekly* era insustentável. O semanário não vendia bem e raramente recebeu doações. Pouco após o início do periódico, Chesterton teve que abrir mão do salário que recebia e os demais funcionários sofreram com reduções. Diante da iminência da falência, Titterton sugeriu que Chesterton criasse uma liga para arrecadar fundos para sustentar a publicação (TITTERTON, 2011, p. 117).

2.8.1.2 A Liga Distributista

A primeira assembleia da liga ocorreu em 17 de setembro de 1926. Embora estivesse marcada para a sala menor do Essex Hall, antes de começar, foi transferida para a sala maior. Nessa ocasião, o nome da "*Distributist League*" (Liga Distributista) foi definido. Cedric Chivers foi eleito presidente do conselho e Gilbert Keith Chesterton foi eleito o presidente da Liga.

Os objetivos para a liga também foram discutidos na assembleia. Segundo Titterton (2011, p. 119), foram eles:

- 1 Modificar o presente estado de corrupção política.
- 2 Restaurar as liberdades dos súditos que foram revogadas durante a guerra.
- 3 Impedir o estabelecimento do Estado servil na Grã Bretanha.
- 4 Trabalhar pelo estabelecimento do Estado distributista na Grã Bretanha.
- 5 Organizar a busca e a distribuição de informação sobre esses pontos.

Após as discussões, considerou-se que os objetivos 1 e 2 não eram tão claros ou vinculados ao distributismo. Por isso, no estatuto, consta como objetivo da liga apenas: “assegurar a restauração da liberdade por meio da distribuição da propriedade” (TITTERTON, 2011, p. 119). Esse, inclusive, tornou-se o lema da Liga Distributista.

Nessa assembleia, Chesterton desmentiu os rumores de que Hilaire Belloc, ao anunciar o distributismo, pretendia fundar um novo partido. Com efeito, definiu que a Liga Distributista nem mesmo tinha a intenção de apresentar candidatos ao parlamento. Assumiu que era possível que a liga apoiasse candidatos que favorecessem as ideias distributistas, independentemente do partido, por considerar que havia entusiastas do distributismo em mais de uma corrente partidária. Por fim, definiu que, em todos os lugares em que estivesse presente, a liga deveria organizar núcleos voltados ao debate (TITTERTON, 2011, pp. 119-120).

Belloc também participou da assembleia. Nela, discursou dizendo desejar que, em cinquenta anos, o número de pessoas proprietárias fosse proporcionalmente maior do que naquela época. Willian Blackie também discursou, sugerindo que a primeira necessidade do movimento era a literatura propagandística. Que deveriam escrever panfletos, folhetos, livros e, sobretudo, um manual. Blackie ainda ressaltou que Belloc deveria ser o responsável por escrever o manual, já que o estilo informal de Chesterton não seria tão eficiente (TITTERTON, 2011, p. 121).

A Liga Distributista, que se reunia em uma taberna em Devereux, atingiu seu ápice em 1928, com um número aproximado de dois mil membros (CASTAÑO, 2005, p. 27). Possuía membros divididos em núcleos espalhadas por toda a ilha britânica. Todos os membros pagavam uma pequena mensalidade, para custear as ações da liga e, principalmente, a *G.K. 's Weekly*. O núcleo de Birmingham foi um dos mais ativos. Por vezes, se equiparou em número de membros e em lucros à sede de Londres.

A sede realizava mensalmente um debate público no Essex Hall. Além de expoentes do distributismo, líderes de movimentos políticos, de sindicatos e de grupos sociais eram

ouvidos por centenas de pessoas. Para citar exemplos, em 17 de dezembro de 1926, em um debate sobre os sindicatos, presidido por Cecil Palmer, participaram G. K. Chesterton, Hoffman, representante do sindicato dos comerciários, Hall, representante do sindicato dos empregados postais e Jackson, líder do Partido Comunista; em 14 de fevereiro de 1927, ocorreu um debate sobre a ameaça dos monopólios no qual o público presente pôde ouvir Chesterton, Belloc, A. T. Bennet (defensor dos transportes gratuitos), Arnold Dawson (do *Daily Herald*), Leo M. Lion (ator e diretor) e Gordon Selfridge (um comerciante famoso na Inglaterra) (TITTERTON, 2011, p. 125).

2.9 Distributismo e socialismo: falsa antítese?

O mais famoso dentre os debates organizados pela Liga foi o chamado de “*Do We Agree?*” (Nós concordamos), e foi protagonizado por G. B. Shaw e G. K. Chesterton, tendo H. Belloc como moderador. Este debate ocorreu em 1927, no Kingsway e foi um evento tão importante que a BBC pagou à Liga Distributista pelos direitos de transmissão.

A ideia desse debate surgiu de mais uma crise financeira vivida pelo periódico. Apesar de a Liga Distributista ter muitos membros, a *G.K.'s Weekly* consumia muito dinheiro e dava pouco retorno. Em 1927, Titterton pediu a G. B. Shaw que escrevesse um artigo para a revista de Chesterton, que corria risco de fechar. Shaw respondeu que não escreveria. E completou dizendo que Chesterton perdia tempo tentando estabelecer uma falsa antítese entre distributismo e socialismo. Foi então que surgiu a ideia de fazer um debate entre Shaw e Chesterton para discutir se os modelos econômicos defendidos por ambos eram divergentes ou convergentes (TITTERTON, 2011, pp. 129-131).

Cecil Palmer, secretário da Liga Distributista, transcreveu esse debate. Após uma breve introdução de Hilaire Belloc, G. B. Shaw assumiu a palavra e, depois dos cumprimentos, apresentou que a sua tese socialista era baseada, antes de tudo, na distribuição da riqueza.

Desde que cheguei a uma conclusão acerca do socialismo, sempre tenho afirmado o seguinte: “não coloquem em primeiro plano a nacionalização dos meios de produção, a distribuição e o intercâmbio. Pois nunca chegarás ao fim iniciando assim. Em primeiro lugar deve vir a distribuição de riqueza”. Outro dia morreu um homem e o Governo recebeu quatro milhões e meio de libras por meio do imposto de sucessão. Esse homem havia feito toda a sua fortuna mediante ao trabalho de outros homens que recebiam vinte e seis shillings por semana após anos de aprendizagem e em desempenho do seu ofício. Essa foi uma distribuição de riqueza razoável? [...] O que pensa Chesterton a respeito?

[...] Mr. Chesterton rechaçou nominalmente o socialismo, provavelmente por se tratar de uma palavra bastante estúpida. Porém, ele é um distributista, o que hoje em dia significa dizer um re-distributista. Chegou por seu próprio caminho à mesma posição que eu (*apud* PALMER, 2010, p. 37).

Chesterton iniciou sua fala dizendo que a resposta dele era negativa. Que ele não estava de acordo com G. B. Shaw. Chesterton explicou que, embora estivesse de acordo sobre a monstruosidade do atual estado de desigualdade na distribuição de riquezas na Inglaterra, a verdadeira questão, sobre a qual ele não concorda, diz respeito afirmação socialista de que “os meios de produção deveriam pertencer à comunidade” (*apud* PALMER, 2010, p. 43).

Chesterton afirmou que Shaw não desejava que o povo controlasse os meios de produção, mas sim que uns poucos funcionários do Estado administrassem esses meios e que as riquezas fossem divididas entre a comunidade (*apud* PALMER, 2010, p. 48). Com efeito, Chesterton ressaltou que ele não está de acordo com essa visão.

Aceito a proposição de que a comunidade deve possuir os meios de produção, porém, com isso, quero dizer que são os cidadãos que devem possuir os meios de produção e que a única maneira de o fazer é conservar a verdadeira posse da terra. Mr. Bernard Shaw propõe distribuir riqueza. Nós propomos distribuir o poder (*apud* PALMER, 2010, pp. 54-55).

Em seu segundo momento de fala, Shaw chamou atenção para uma contradição: a Liga Distributista, fundada por Chesterton, defendia a nacionalização das minas de carvão (*apud* PALMER, 2010, p. 58). Chesterton, por sua vez, explicou que isso era uma exceção e que ele, assim como os demais distributistas, compreendiam que algumas indústrias eram necessariamente grandes, complexas e cuidavam de produtos estratégicos, de modo que deveriam ser nacionalizadas. Como exemplo de empresas que deveriam ser estatais, Chesterton citou, além do ramo dos combustíveis, o setor postal. Chesterton, porém, enfatizou que tudo o que fosse possível ao cidadão possuir, sobretudo a terra, deveria ser fragmentado e dividido entre muitas pessoas (*apud* PALMER, 2010, pp.65-74).

Ao final do debate, Belloc reafirmou a sua tese que o capitalismo inglês em breve entraria em colapso e que só haveria três saídas: escravidão, coletivismo ou distributismo (*apud* PALMER, 2010, pp. 88-89).

Os eventos da Liga eram anunciados na *G.K.'s Weekly*. O semanário costumava trazer uma de página inteira sobre a Liga. Nesta, além de informações sobre os núcleos e os eventos, havia uma sugestão de livros que os interessados no distributismo deveriam ler. Os títulos mais mencionados eram *O Estado Servil*, *Economics for Helen (Economia para Helen)* (1924), ambos de Hilaire Belloc, *O esboço da Sanidade*, de Chesterton, *The Church and the Land*, (A

Igreja e a Terra) (1925), de Vincent MacNabb (THE DISTRIBUTIST LEAGUE, 26 dez. 1931, p. 259).

2.8.2 Distributismo em disputa

Chesterton foi o mais ativo membro do movimento distributista. Protagonizou quase todos os eventos da sede da Liga Distributista e visitou vários núcleos. Além disso, Chesterton escreveu textos para quase todos os 600 números da *G.K.'s Weekly*. A liderança de Chesterton foi um importante para a manutenção da unidade do movimento distributista. Como presidente da liga e editor da *G.K.'s Weekly*, Chesterton foi sempre aceito como ponto de referência. Essa função de Chesterton ficou mais aparente nos momentos em que surgiram divergências entre os pensadores distributistas.

De início, é importante ressaltar que o movimento distributista agrupou intelectuais com capital de experiência distinto. Alguns deles já haviam se consolidado nos debates políticos e econômicos quando conheceram e aderiram ao distributismo. Um importante exemplo nesse sentido é Arthur Penty, que era conhecido por sua teoria de restauração das guildas medievais. A maioria dos distributistas era formada por ex-socialistas. Muitos destes, converteram-se ao catolicismo antes ou depois de chegar ao distributismo.

Durante os primeiros anos da Liga, tais pensadores formaram duas correntes distintas. A primeira das correntes, chamada de “ortodoxa”, se opunha a tudo que se ligava de alguma forma ao capitalismo industrial: as máquinas, a vida urbana e a produção em massa. McNabb, K. L. Kenrick e, posteriormente, Eric Gill foram os principais expoentes desse grupo.

A corrente majoritária, em sua maioria formada por ex-membros da Sociedade Fabiana, não tinha resistência à vida urbana ou ao progresso tecnológico. Alguns pensadores dessa corrente, como Reckitt, Heseltine, Penty e Slessor, estavam inclusive dispostos a aceitar melhorias nas condições de trabalho e de vida para os proletários como vitórias distributistas.

Por vezes, diante de situações concretas, os pensadores dessas duas correntes entraram em debate. Nessas ocasiões, Chesterton interferia de modo a orientar os distributistas. A posição de Chesterton costumava ser conciliadora. Assim ocorreu, por exemplo, nos últimos meses de 1929, quando Chesterton escreveu quatro artigos intitulados “The Distributist Difficulties”

(“As Dificuldades dos Distributistas”), nos quais falou sobre as discussões que estavam acontecendo entre os membros da liga.

A matéria que gerou discussão estava relacionada a um artigo no qual G. C. Heseltine elogiou a atuação do Partido Trabalhista, então no poder, ao lidar com a crise de produção industrial vivida pela Inglaterra, que estava relacionada à perda de mercados frente à outras potências (15 jun. 1929, p. 217). McNabb, que pertencia à corrente ortodoxa, criticou os elogios feitos ao governo por Heseltine, dizendo que alguns distributistas estavam excessivamente contemporizados, assumindo compromissos com medidas paliativas que favoreciam a concentração capitalista (*apud* CHESTERTON, 05 out. 1929, p. 55).

Nesse caso, Chesterton esclareceu que aceitar algumas medidas que vão na direção do que o distributismo propõe não implicava em abandonar a crítica global ao sistema capitalista (28 set. 1929, p. 39). Com isso, o autor tirou peso da crítica feita por McNabb. Contudo, Chesterton também pediu que Heseltine não confundisse sua opinião qualitativa acerca de um assunto com a posição distributista (05 out. 1929, p. 55).

No último dos quatro artigos, Chesterton falou de outra disputa. Essa envolvendo Kenrick, membro da corrente ortodoxa, e Reckitt. Kenrick insistia que os distributistas deveriam se empenhar mais na denúncia de campanhas que, em sua opinião, atacavam a família cristã. Reckitt, por sua vez, não se mostrou nada engajado em defender a concepção cristã de família, uma vez que considerava que as prioridades distributistas eram outras. Chesterton não assumiu um lado nesse debate, mas chamou a atenção de ambos à necessidade de se manter a unidade em torno dos princípios distributistas (12 out. 1929, p. 71).

Em 1932, a divisão entre as correntes foi acentuada, gerando em Chesterton a preocupação de que o movimento poderia se dividir. Em “The true case for Unity” (“O verdadeiro caso de unidade”), Chesterton escreveu sobre seus receios:

Creio que seria uma tragédia tremenda que o movimento se dividisse em dois ou três movimentos. Penso, não porque tenho a intenção de varrer o país com maiorias eleitorais, ou porque tenha alguma forma de atingir o sucesso de forma imediata; nem tampouco por desejar a paz a qualquer preço. Creio isso por uma consideração muito mais profunda e difícil de descrever (17 set. 1932, p. 23).

A consideração de Chesterton diz respeito ao fato de a sociedade acreditar que seus problemas seriam resolvidos se o capitalismo voltasse a funcionar. Quando, na verdade, todo distributista sabe que o capitalismo não funciona, que não é normal. Mas que, se o movimento se dividir, as denúncias ao capitalismo perderão força e será mais difícil modificar as péssimas condições de vida enfrentadas pelo proletariado inglês (CHESTERTON, 17 set. 1932, p. 23).

Pela sensibilidade do momento, Chesterton (17 set. 1932, p. 23) pediu que os distributistas se esforçassem para que as disputas não se convertessem em cisões. Para isso, ressaltou que considerava inaceitável que um distributista desvalorizasse o esforço alheio ou que apresentasse esta ou aquela postura como a autêntica postura de um distributista, de modo a sugerir que as demais estariam fora do distributismo.

2.8.3 Como restaurar a propriedade?

Em seus artigos na *G.K.'s Weekly*, Chesterton apresentou algumas medidas que poderiam contribuir para o processo de aplicação do distributismo. Algumas das sugestões chestertonianas foram: taxar contratos com o objetivo de desencorajar a venda de pequenas propriedades a grandes proprietários e encorajar a fragmentação dos monopólios; uma lei testamentária aos moldes napoleônicos²⁹; o estabelecer da *common law* para os pobres, de modo a permitir que as pequenas propriedades pudessem sempre ser defendidas contra as grandes; a proteção deliberada de certos experimentos por pequenas propriedades, se necessário por tarifas, e até mesmo tarifas locais; subsídios para estimular o início de tais experimentos; o fomento de associações de dedicação voluntária (2016, p. 74).

Chesterton não fez longas explicações sobre suas sugestões. Disse apenas que, provavelmente, alguns distributistas não concordariam uma ou outra. Mas garantiu que todas estavam na direção apontada pelo distributismo (2016, p. 74).

Willian Blackie, no discurso que fez na primeira assembleia da liga, parecia estar certo: os distributistas precisavam de um manual e Chesterton não era a pessoa mais indicada para escrevê-lo (TITTERTON, 2011, p. 121). Belloc, a quem Willian Blackie havia indicado para escrever o manual, foi, de fato, o autor que escreveu a principal obra sobre os meios para distribuir a propriedade. Trata-se de *An Ensay on the Restauration of Property (O ensaio sobre a Restauração da Propriedade)*, publicado originalmente em 1936, com financiamento da Liga Distributista.

²⁹ O Código Civil francês de 1804, conhecido como Código Napoleônico, tratava a propriedade de forma conjunta aos interesses da família, como condição de existência e de estabilidade da instituição familiar. Quanto aos testamentos e heranças, enquanto o sistema jurídico anglo-saxão privilegiava os primogênitos, o Código francês passou a tratar os herdeiros como iguais, favorecendo a partilha dos bens.

Em prefácio a esse livro, Belloc explicou que, para essa obra, escolheu falar do tema da restauração da propriedade a partir do contexto inglês. Justificou que considerava a sociedade inglesa como um exemplo no qual a acumulação da propriedade estava avançada. Desse modo, ao demonstrar a possibilidade de redistribuir a propriedade na Inglaterra, Belloc pretendia provar que era possível fazer o mesmo em qualquer lugar do mundo (1949, pp. 5-6).

Ainda no prefácio, Belloc explicou que o livro não abordaria de forma detalhada os programas de Crédito Social, em especial o Projeto Douglas, porque não acreditava que eles estavam na direção objetivada pelo distributismo. Na perspectiva de Belloc, esses programas têm como finalidade restabelecer o poder aquisitivo das classes exploradas, enquanto o distributismo busca restaurar a liberdade econômica por meio da distribuição da propriedade (1949, pp. 6-7).

A estrutura dos primeiros capítulos desta obra lembra a do livro escrito pelo mesmo autor em 1912, *O Estado Servil*. Agora, em 1936, Belloc também iniciou seu escrito expondo os conceitos sobre a produção de riqueza e depois fez uma digressão na História, com o objetivo de demonstrar que a propriedade já havia sido melhor distribuída. Contudo, em seu *Ensaio sobre a Restauração da Propriedade*, há uma especificidade. Desde as primeiras páginas da obra, Hilaire Belloc se mostrou favorável à ação do Estado no processo de distribuição da propriedade.

Para Belloc, embora a sociedade capitalista tenha deturpado o sentido do Estado e da participação política, o Estado precisa existir. Entre as atribuições dessa instituição estão: o estabelecimento da justiça, da ordem e a defesa contra agressões externas. Além disso, o Estado deve impor restrições sobre a liberdade econômica, visando manter a liberdade das famílias (1949, p. 13).

O autor explicou que no passado, quando os meios de produção estavam divididos de forma mais humana, o Estado, quando necessário, interferia em favor do pequeno proprietário, afinal, o “Rei existe para defender a liberdade do homem débil frente à tirania do poderoso” (BELLOC, 1949, p. 56). O processo de ascensão do capitalismo possibilitou a acumulação da propriedade ao mesmo tempo em que conservou a união entre o poder de atuação política e liberdade econômica. Com isso, Estado que antes era identificado com o rei, passou a ter como representação um parlamento que governa apenas em favor de poucos plutocratas (BELLOC, 1949, pp. 14-15).

Sobre a restauração da propriedade, Belloc sugeriu que se buscasse reformas políticas e econômicas que tivessem o potencial de ampliar a distribuição dos meios de produção (1949, p. 18). Ciente da incapacidade humana de produzir planos políticos perfeitos, Belloc explicou que a sociedade distributista não seria perfeita e nem se daria por meio de processos mecanicistas. Assim, um possível Estado distributista ainda contaria com uma porcentagem de homens pobres e despossuídos. Contudo, a propriedade e a liberdade econômica dariam “o tom da sociedade como um todo” (1949, p. 27).

Em seu “manual”, Belloc pensou a restauração da propriedade a partir de três passos. O primeiro, dizia respeito à conscientização em relação às dificuldades e limitações inerentes ao processo. O segundo passo correspondia à criação de um estado de ânimo favorável à distribuição da propriedade. Por fim, como terceiro passo, viriam as medidas de Estado.

Observando os passos apontados por Belloc, um ponto nos chama a atenção: o segundo passo. Por criação de um estado de ânimo favorável à distribuição da propriedade, Belloc compreende denunciar os males relacionados à concentração da propriedade e também promover as vantagens da pequena propriedade. Com essas medidas, o autor esperava ver ressurgir nos homens o desejo natural por possuir. Desejo esse que havia sido atrofiado por séculos de centralização dos meios de produção.

Olhando para esse esquema, pode-se afirmar que a maior parte das ações distributistas – os textos contrários ao capitalismo, as conferências, os debates, a criação da liga – faziam parte desse segundo passo. No livro de 1936, contudo, Belloc dedicou a maior parte das páginas a versar sobre o terceiro passo. Belloc, acreditava que seria impossível avançar na luta pela liberdade sem clamar pelo auxílio dos poderes do Estado (1949, p. 56).

Em sua exposição, Belloc afirmou que as medidas distributistas deveriam considerar dois fundamentos: 1- a propriedade só poderia ser restaurada por meio de medidas que oportunizassem uma inversão nas tendências econômicas tidas como naturais; 2- o esforço distributista precisaria ser acompanhado por leis que visassem preservar a propriedade recém-distribuída (1949, p. 31).

Sobre o primeiro, Belloc escreveu que o capitalismo já havia sido enraizado na Inglaterra, de modo que suas medidas econômicas – a acumulação, a competição desenfreada, a usura – eram vistas como tendências naturais. A restauração da propriedade deveria privilegiar os autênticos valores econômicos (1949, p. 32). Quanto ao segundo, o historiador anglo-francês esclareceu que, como a fragmentação das propriedades ocorreria de forma gradual, era

necessário que se criasse leis e mecanismos que protegessem os novos proprietários contra as investidas dos monopólios (1949, p. 32).

Belloc sugeriu que os distributistas deveriam atuar em várias frentes. A primeira seria a da pequena produção, que compreendia o pequeno produtor agrário e o pequeno comerciante. Nesse setor, o autor indicou que a imposição de barreiras legislativas e tributárias poderiam ajudar na fragmentação das grandes propriedades e no subsídio dos pequenos produtores (1949, p. 57).

O historiador deu exemplos de barreiras tributárias que poderiam funcionar. Grandes cadeiras de lojas deveriam pagar mais impostos. Afinal, nesses casos, os proprietários costumam controlar todo o processo produtivo – fabricação, distribuição e venda – de modo que o pequeno produtor ou o pequeno comerciante não conseguiria concorrer com eles sem o auxílio do Estado. Na perspectiva de Belloc, o dono de 10.000 lojas é o responsável por destruir a independência econômica de 10.000 homens. Por isso, cada proprietário deveria pagar um imposto proporcional ao número de pontos de venda. Quanto mais lojas tivesse, maior deveria ser o imposto (1949, p. 58).

Belloc também defendeu que as grandes lojas, que vendem muitos artigos, deveriam pagar impostos relativos à variedade de itens que disponibiliza. Nessa perspectiva, o dono de uma loja que vende jornais, poderia, sem grande burocracia, começar a vender cigarros. Contudo, se esse pequeno proprietário desejasse passar a vender outros artigos, deveria pagar um imposto proporcional ao seu catálogo. Essa medida, insignificante ao pequeno comerciante, objetivava coibir o surgimento de grandes armazéns (1949, pp. 58-60).

Os donos de comércios que vendem uma quantidade muito grande de um mesmo produto também deveriam, segundo Belloc, pagar mais impostos que o pequeno comerciante. Nesse caso, o historiador defendeu que o Estado cobrasse seus tributos a partir de uma tabela de cotas pré-estabelecida (1949, p. 60).

Os impostos cobrados dos grandes proprietários deveriam ser aplicados em favor dos pequenos empreendimentos. A proposta de Belloc é que se instituísse fundos capazes de subsidiar a criação de grêmios ou aos quais os pequenos proprietários pudessem recorrer como crédito rotativo (1949, p. 60).

Belloc compreendia que alguns produtos e serviços dependiam de estruturas empresariais grandes. Era o caso, por exemplo, do estabelecimento de linhas férreas. Nesses casos, Belloc propôs que a posse da empresa deveria ser dividida entre o maior número de

funcionários possível, segundo o modelo cooperativo (1949, pp. 70-71). Esses casos, de empresas “necessariamente grandes”, eram excepcionais. Para o autor, a massa da produção, distribuição e transporte pode ser realizada por empresas pequenas.

O historiador anglo-francês também protestou contra a ideia de que toda a propriedade Estatal era ruim, dada à corrupção e à ineficiência. Para o autor, alguns setores poderiam ser bem administrados pelo governo. Ainda assim, considerava importante que se buscasse toda e qualquer oportunidade de fragmentação. Para viabilizar a substituição das empresas grandes pelas pequenas, e, sobretudo, para evitar novos monopólios, Belloc afirmou que era importante impor barreiras legislativas às fusões (1949, pp. 70-76).

O autor discorreu vastamente sobre o que chamou de “controle irresponsável”. Isto é, quando as ações de uma empresa são, em sua maioria, controladas por um indivíduo de modo que este pode decidir sobre o futuro do negócio. Contrário a esse modelo de gestão, Belloc argumentou que o correto seria limitar a posse individual de ações. Talvez, cobrar mais pelas ações vendidas a pessoas que já possuem ações. Visando coibir a ação de financistas no setor produtivo, Belloc sugeriu que os trabalhadores gozassem de subsídios para comprar ações nas empresas nas quais trabalhavam (1949, pp. 75-80).

A propriedade campesina também figurou no livro de Belloc. Esta, segundo o autor, deveria ser tratada de forma especial. Isso porque, diferente do comércio urbano, a vida no campo é indissociável das tradições hereditárias. Desse modo, a prioridade distributista deveria fornecer o mínimo de segurança ao pequeno camponês. Posteriormente, impostos progressivos deveriam ser aplicados aos grandes proprietários rurais, de forma a forçar a substituição dos latifúndios por propriedades familiares (1949, pp. 88-96).

Por fim, Belloc argumentou que os grêmios de ofício deveriam ser tratados com atenção, pois eram importantes centros de resistência contra o capitalismo. Para Belloc, os grêmios deveriam ser fundados tanto no campo quanto nas cidades. A ordem de criação de grêmios deveria ser inversa a dos sindicatos. Ou seja, enquanto os sindicatos priorizam os assalariados, os grêmios deveriam amparar inicialmente os artesãos e os trabalhadores de ofícios bem definidos. Depois, a cobertura dos grêmios deveria ser estendida aos comerciantes e só por último aos assalariados (1949, p. 114).

Segundo Belloc, os sindicatos falhavam difundir uma mentalidade proletária, buscando apenas melhores condições de escravidão. Para o autor, o certo seria buscar liberdade econômica (1949, p. 117).

Sobre os grêmios ou guildas, cabe um adendo feito por Arthur Penty em um manifesto que escreveu para a Liga Distributista.³⁰ Segundo Penty, principal autoridade distributista no assunto das guildas, os distributistas não defendiam guildas produtoras, mas sim guildas reguladoras, voltadas ao estabelecimento de regras para cada tipo de produção. Essas guildas exigiriam que seus membros, além de seguir um padrão de conduta profissional, estivessem comprometidos a defender a igualdade econômica (2004, p. 94).

Segundo Penty (2004, p. 95), esse regulamento deveria ditar coisas como: preços fixos e justos, a regulação das máquinas, o volume de produção, aprendizado, tamanho da unidade de produção, manutenção do padrão de qualidade em mão de obra, prevenção em caso de adulterações, ajuda mútua e os demais assuntos pertinentes à conduta profissional e pessoal de seus membros. Em sua visão, essas medidas operariam para tirar o controle das indústrias do financista e para entregá-lo ao artesão.

Embora tenha sugerido muitas medidas que serviriam ao distributismo, Belloc, nas páginas finais de sua obra, expôs certo pessimismo. Para o autor, a implementação do distributismo pressupõe uma atuação do Estado, sobretudo criando leis que beneficiam o pequeno proprietário frente ao grande. Contudo, o Parlamento inglês era ocupado por defensores da plutocracia. Frente a esse impasse, Hilaire Belloc afirmou que só a ação popular poderia levar o distributismo adiante, pressionando os políticos, investindo na criação de um estado de ânimo favorável à propriedade e até insistindo na reorganização do modelo político inglês (1949, p. 116).

No parágrafo final, Belloc ressaltou o caráter doutrinário e imperfeito de suas propostas:

Aqui termino o que não pretende ser mais que uma série de breves sugestões acerca do método com o qual se pode iniciar uma reação contra o capitalismo e seu fruto, o comunismo. Essas sugestões são poucas e evidentemente imperfeitas, outras às ampliarão e às aperfeiçoarão. Porém, a tarefa principal é: não a de construir uma maquinaria perfeita para a reação que permite alcançar uma vida perfeita, mas sim a de impulsionar o espírito da reação em uma sociedade que quase se esqueceu do significado real da propriedade e suas liberdades concomitantes (1949, p. 121).

Ensaio sobre a Restauração da Propriedade foi, certamente, a obra mais propositiva do distributismo. Curiosamente, ela surgiu no mesmo ano que seria marcado pelo

³⁰ O panfleto conhecido como Manifesto Distributista foi, ao que tudo indica, o último texto produzido por Arthur Penty. O autor faleceu entre enviar o texto para a apreciação dos membros da Liga e a sua publicação, que aconteceu nos primeiros meses de 1937. Alguns trechos do manifesto certamente não agradariam a todos os distributistas. Penty expôs sua primazia pelo campo, em detrimento da vida urbana, e sua resistência às máquinas. Contudo, o texto foi publicado na íntegra, sem alterações.

acontecimento que deu início à dissolução do movimento distributista inglês: a morte de G. K. Chesterton.

2.9 O fim do movimento distributista inglês

Gilbert Keith Chesterton faleceu em junho 1936. Hilaire Belloc assumiu a presidência da Liga Distributista e a direção da *G.K.'s Weekly*. Porém, apesar da tentativa de sobrevivência, o movimento distributista não se recuperou da perda do seu líder, maior propagador e, principalmente, de sua referência.

Belloc só ficou à frente da *G.K.'s Weekly* por um ano. O trabalho era muito. Não era remunerado. E o historiador, imerso em dificuldades financeiras, precisava dedicar seu tempo a obras que lhe pagassem. Em 1937, Hilary Pepler e Reginald Jebb, genro de Belloc, assumiram a publicação que logo mudou seu nome para *The Weekly Review*. Inicialmente, a Liga Distributista continuou a promover os eventos do Essex Hall. Contudo, sem Chesterton, essas exposições se tornaram menos atrativas.

A ascensão do fascismo fez surgir uma intensa polarização na Inglaterra. No final da década de 1930, muitos dos jovens que assumiram a dianteira do movimento distributista passaram a apoiar posições fascistas, sobretudo em resistência ao comunismo soviético e em defesa do catolicismo. Brocard Sewell, por exemplo, um dos mais ativos membros da Liga Distributista, era também um ativo filiado da British Union of Fascists (União Britânica de Fascistas) (BOYLE, 2019, n.p.).

No início da década de 1940, o movimento distributista já quase não existia. A guerra impôs o fim às reuniões da Liga Distributista. Por falta de dinheiro, a *The Weekly Review* reduziu a periodicidade e o número de páginas. Os textos publicados eram cada vez menos distributistas. A maioria versava sobre os acontecimentos relacionados à Guerra. Belloc sofreu sucessivos derrames nessa década. Com a saúde fragilizada, deixou a escrita. Eric Gill faleceu em 1940. Vincent McNabb morreu em 1943. Gradualmente, o distributismo perdeu seus pilares. Por fim, em 1951, quando Hilary Pepler se foi, a *The Weekly Review* deixou de ser publicada. Belloc faleceu em 1953. Nessa época, ainda se considerava distributista, mas não era otimista sobre a materialização das suas ideias.

Apesar da decadência na Inglaterra, o distributismo encontrou sobrevivência no Brasil, onde foi difundido por Amoroso Lima até o início da década de 1980.

3. O DISTRIBUTISMO NO BRASIL

O distributismo chegou ao Brasil na década de 1920. Neste país, o ideal econômico formulado por Belloc foi propagado, sobretudo, por uma geração de intelectuais católicos leigos ligados ao Centro Dom Vital. Dentre estes, destaca-se Alceu Amoroso Lima, que não só foi o pensador brasileiro que mais se empenhou na difusão do distributismo, mas que também foi um dos principais líderes do laicato católico brasileiro na época.

Antes, contudo, de falarmos diretamente sobre a recepção do distributismo no Brasil, buscaremos, em conformidade com as nossas escolhas teórico-metodológicas (SKINNER, 2005; JAUS, 2002), apresentar o contexto vivenciado pela Igreja Católica brasileira no início do século passado. Este contexto impulsionou o surgimento e a elevação ao status de protagonistas de intelectuais católicos leigos, como Jackson de Figueiredo e Amoroso Lima, Sobral Pinto, Gustavo Corção e outros. Além disso, fomentou o surgimento de centros de sociabilidade de pensadores católicos leigos, como agremiações e revistas. Em um segundo momento, versaremos especificamente sobre a trajetória de Amoroso Lima, principal propagador do distributismo no Brasil, de modo a expor as principais inflexões vividas por este pensador brasileiro. Por fim, discorreremos sobre a recepção do distributismo no Brasil, buscando contextualizar os diferentes atos discursivos nos quais o ideal econômico formulado na Inglaterra se fez presente.

3.1 O Brasil das primeiras décadas do século XX: a Igreja Católica brasileira nos primeiros anos da República

Desde o período colonial, os membros da Igreja Católica que atuavam no Brasil mantinham certa distância em relação à Roma. Diferentes papas conferiram aos monarcas portugueses, a ingerência nos assuntos eclesiásticos nos territórios dominados e naqueles a serem encontrados por representantes da coroa (AZZI, 1979, p. 25). Com efeito, a Igreja da colônia, da qual cabe destacar a ação das ordens missionárias, costumava se reportar mais à coroa portuguesa do que ao pontífice (CASALI, 1995, p. 59).

Com a independência, o afastamento entre a Igreja do Brasil e a sede romana pouco mudou. A Constituição de 1824, a partir do Padroado, legitimou a autoridade do imperador do

Brasil sobre a Igreja. Essa autoridade foi confirmada pela bula *Praeclara Portugalliae*, publicada por Leão XII, em 1827 (MARIA, 1981, p. 67).³¹ Assim, na prática, Igreja do período imperial foi tratada como um ente burocrático do governo, submissa às vontades do monarca que poderia, inclusive, escolher validar ou não as determinações vindas do papa (MARIA, 1981, p. 67-72). O controle exercido pela coroa fez surgir entre os clérigos brasileiros um anseio por liberdade frente ao Estado.

Quando a República foi proclamada, no final de 1889, havia uma grande expectativa entre os entusiastas do novo regime de que o Brasil rumaria em direção à modernidade, abandonando a monarquia e o padroado, vistos como símbolos do atraso, e abraçando o Estado laico (MELLO, 2009, p. 27). O clero católico, por sua vez, olhava com desconfiança para o novo governo. Por isso, religiosos como o internúncio Francesco Spolverini e o bispo do Pará Dom Macedo Costa trataram de estabelecer diálogo com representantes da República, a fim de preservar o que entendiam ser os direitos da Igreja (AQUINO, 2012, p. 147).

Em 7 de janeiro de 1890, semanas após a Proclamação, publicou-se o Decreto 119-A que extinguiu o padroado e que estabeleceu a liberdade de culto no Brasil. Uma semana depois, o Decreto 155-B trouxe à luz o primeiro calendário republicano, no qual não constavam os feriados religiosos. Apesar de ter perdido o *status* de religião oficial, a Igreja Católica não perdeu as suas propriedades, como havia ocorrido nas revoltas liberais na Europa, e ainda viu o governo provisório se comprometer a custeá-la por um ano, período que serviria para que a instituição se organizasse (AQUINO, 2012, p. 147).

Em *Pastoral Coletiva* publicada em 1890, os bispos brasileiros comemoraram a aparente liberdade trazida pelos decretos: “cumpre, todavia, reconhecer que, tal como está redigido o decreto, assegura à Igreja Católica no Brasil certa soma de liberdades como ela nunca logrou nos tempos da monarquia” (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1981, p. 39).

Em fevereiro de 1891, a Constituição promulgada consolidou a separação entre o Estado e a Igreja. Além disso, definiu: a secularização dos cemitérios, a laicização do ensino público, a liberdade de culto, a proibição de voto dos comprometidos com juramento de obediência religiosa e a inelegibilidade dos não alistáveis (BRASIL, 1891).

³¹ A bula *Praeclara Portugalliae* concedeu ao imperador brasileiro algumas das prerrogativas das quais gozavam os governantes portugueses: o padroado secular da coroa quanto às catedrais e o padroado eclesiástico da Ordem de Cristo. Exigia-se também que o imperador respeitasse plenamente a sessão 24 do Concílio de Trento, que falava da apresentação dos bispos e párocos

Sem a subvenção do Estado, a Igreja brasileira precisou se reorganizar. Para isso, baseou-se no documento “Instruções” de 14 de junho de 1890, assinado pelo secretário de Estado do Vaticano, cardeal Rampolla. Em agosto de 1890, na primeira conferência do episcopado brasileiro, as orientações do cardeal foram discutidas. Nelas constavam pontos como: a unidade entre os bispos, a reforma do clero, reforma das ordens religiosas, controle sobre as confrarias e irmandades, ação missionária no interior do país, a introdução de devoções europeias, a intensificação da catequese, a formação de novas dioceses e a busca por novas fontes de arrecadação.

O penúltimo ponto, sobre a formação de novas dioceses, recebeu atenção especial dos bispos. Na época da Proclamação da República, o Brasil contava com apenas doze dioceses. O pequeno número refletia a escassez de vocações que marcou o período imperial.³² Por isso, tornava-se necessário aumentar o episcopado brasileiro. com a autorização do papa, a partir de 1892, o número de dioceses no Brasil passou a crescer em ritmo acelerado (MARIA, 1981, pp. 109-110).³³ Nessa mesma época, o Brasil recebeu muitos religiosos vindos da Europa (RODRIGUES, 1981, p. 5).

Após um período de reestruturação interna, que, segundo Scott Mainwaring (2004, p. 42), durou até 1916, a Igreja pôde se dedicar à forma como se relacionava com a sociedade. Nesse contexto, a grande maioria dos brasileiros se declarava católica, mas essa superioridade numérica não era percebida na política ou na cultura nacional. Para a hierarquia eclesiástica, essa situação era uma consequência dos mais pobres desconhecerem a doutrina e dos ricos se sentirem mais atraídos pela maçonaria ou pelo positivismo (SILVA, 2018, p. 41).

Diante desse quadro, percebeu-se que a missão da Igreja no Brasil não consistia em reconquistar um lugar perdido, mas sim em purificar o catolicismo brasileiro, tornando-o mais ativo e perceptível nas formas de vida da sociedade nacional. O modo escolhido para fazer isso consistiu em exortar os membros do laicato para que ocupassem lugares de destaque na cultura e na política. Esse projeto, do qual os intelectuais leigos católicos participaram ativamente, ficou conhecido como “Restauração Católica” ou como a busca por uma “neocristandade” (SILVA, 2018, p. 41).

³² Na encíclica *Litteras a vobis*, Leão XIII destacou o pequeno número de bispos como a causa determinante para a fragilidade do catolicismo no Brasil.

³³ Em 1892, o papa Leão XIII, por meio da bula *ad universas orbis ecclesias*, criou as dioceses do Amazonas, Curitiba, Niterói e Paraíba. Além disso, dividiu o Brasil em duas Províncias Eclesiásticas, a Setentrional, com sede em Salvador, e a Meridional, com sede no Rio de Janeiro. Assim, o Rio de Janeiro foi elevado à condição de Arquidiocese.

3.2 Os intelectuais leigos e a neocristandade no Brasil

O projeto de catolicizar o Brasil ganhou contornos mais claros a partir da atuação de Dom Sebastião Leme (1882-1942). Ordenado sacerdote em 1904, Dom Leme tornou-se bispo em 1910, ano em que passou a atuar como bispo auxiliar no Rio de Janeiro. Em 1916, assumiu a arquidiocese de Olinda. Tão logo chegou ao novo posto, publicou uma *Carta Pastoral* que é comumente apresentada como um paradigma na história do catolicismo no Brasil (MOURA, 2012, p. 19).

Nas primeiras páginas de sua carta, Dom Leme reclamou da pouca influência exercida pelos católicos na sociedade brasileira. Sobre isso, escreveu:

Na verdade, os católicos, somos a maioria do Brasil e, no entanto, católicos não são os princípios e órgãos da nossa vida política. Não é católica a lei que nos rege. Da nossa fé prescindem os depositários da autoridade. Leigos são as nossas escolas, leigo o Ensino. Na força armada da República, não se cuida de Religião. Enfim, na engrenagem do Brasil oficial não vemos uma só manifestação de vida católica. O mesmo se pode dizer de todos os ramos da vida pública (1916, p. 5).

Para Dom Leme, a Igreja Católica brasileira falhava ao não conseguir difundir suas ideias e seus valores de modo a impactar a cultura, as leis e as decisões políticas (LEME, 1916, p. 79). Parte desse problema, na visão do arcebispo, ocorria porque os intelectuais brasileiros ou eram indiferentes ao catolicismo ou agiam como adversários da doutrina católica.

São “cientistas, filósofos, caçadores da razão última, perscrutadores das causas”, disse alguém, mas bem singulares investigadores são esses que, chumbando-se à aparência das coisas, renitem em não remontar à Causa Suprema, última explicação dos fenômenos do Cosmos. São historiadores, caminhantes da estrada magna dos séculos, mas fecham os olhos diante do fato cristão, fato vinte vezes secular, que é o nervo da História. São juriconsultos, mestres da Ciência da Justiça e do Direito, mas voltam às costas a essa grande instituição que, para semear no mundo a Justiça, desvendou o Direito Natural e, ditando um Direito Novo, foi o berço da jurisprudência moderna, como é o sustentáculo da Lei e a arca da salvação no naufrágio da Justiça. [...] Têm olhos de ver e não veem; tem ouvidos e não ouvem. Ignoram a Religião Católica (LEME, 1916, pp. 25-26)

Frente a essa situação, Dom Leme exortou os intelectuais católicos para que saíssem da inércia, aprofundassem seus conhecimentos na doutrina e passassem a contribuir para que a religião da maioria dos brasileiros pudesse ser percebida nas estruturas da sociedade. Todos poderiam contribuir: “formemos uma legião que combata: quem sabe falar, que fale; quem sabe escrever, que escreva; quem não fala e nem escreve, que divulgue os escritos dos outros” (LEME, 1916, p. 92).

Dom Leme criticou ainda o fato de a laicização do Estado ter retirado o Ensino Religioso das escolas. Para o arcebispo, a educação religiosa, que deveria ser oferecida não só nas escolas, mas também nas fábricas, era um caminho para a implementação de uma sociedade católica no Brasil (LEME, 1916, pp. 70-98).³⁴

Ainda no documento de 1916, Dom Leme falou com entusiasmo dos intelectuais cariocas:

No meio intelectual do Brasil, mercê de Deus, florescem católicos sinceros. São inteligências cultas, eruditos professores, apreciados literatos, homens de ciência, escritores de nomeada e publicistas de nota. Em mais de uma província do saber humano, os católicos têm no Brasil o principado. Haja vista essa plêiade de intelectuais que na Capital do país são verdadeiros baluartes da Igreja (1916, p. 40).

Anos depois, em 1921, Dom Leme foi transferido para a Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, inicialmente como arcebispo coadjutor, uma vez que o titular estava impedido de atuar, por motivo de saúde. Na capital do país, o religioso teve a oportunidade de orientar os intelectuais católicos com o objetivo de levar o “Brasil para a felicidade e para a glória” que ocorreria, segundo Dom Leme, “no dia em que, instruídos na Religião, constituírem os católicos uma cruzada vencedora contra a descrença que assola e devasta a organização da pátria (1916, pp. 43-44).

Segundo Carlos André Silva de Moura (2012, p. 20-21), os pensadores escolhidos por Dom Leme para empreender tal missão eram, no geral, “intelectuais de direita, conservadores das tradições religiosas, nacionalistas, contrários à modernidade e ao pensamento democrático”. Algumas dessas características poderiam ser utilizadas para descrever o sergipano Jackson de Figueiredo (1891-1928).

3.2.1 Dom Leme, Jackson de Figueiredo e a neocristandade

Morador do Rio de Janeiro, professor e jornalista, Jackson de Figueiredo iniciou, em 1916, um diálogo epistolar com Dom Leme. À época, o sergipano não professava a fé católica, mas já demonstrava grande admiração pelo arcebispo de Olinda. Após se converter, fato que

³⁴ O arcebispo de Olinda compreendia que seria na escola que o caráter cristão da sociedade seria criado. Com efeito, a partir das orientações trazidas em sua carta, diversas instituições confessionais foram fundadas. Como exemplos, pode-se citar o Colégio São José das Irmãs Dorotéias e o Colégio de Nossa Senhora do Cargo, ambos em Recife. Outras escolas cristãs foram fortalecidas, como Colégio Salesiano de Artes e Ofícios do Sagrado Coração (MOURA, 2016, p. 35).

ocorreu entre 1918 e 1919, Jackson de Figueiredo tornou-se um dos leigos mais atuantes na construção da neocristandade.

Nacionalista e defensor da autoridade como forma de corrigir os problemas nacionais, Jackson de Figueiredo cogitou fundar um partido católico. Foi contido pela objeção de Dom Leme, que queria impedir que a ação do laicato entrasse em conflito com a hierarquia da Igreja, como havia ocorrido com a Ação Francesa. Como alternativa, o arcebispo sugeriu que Figueiredo criasse uma revista para a propagação das ideias católicas. Assim, em 1921, surgiu *A Ordem* (ARDUINI, 2015, p. 24). Em 1922, Figueiredo, com o apoio de Dom Leme, fundou o Centro Dom Vital, uma agremiação criada com o intuito de manter financeiramente a revista e de nutri-la com artigos.

Segundo Guilherme Arduini (2012, p. 45), a criação desses órgãos representou a materialização de dois projetos de intervenção na cena intelectual brasileira. Enquanto Dom Leme buscava arregimentar um batalhão de escritores para a defesa das perspectivas da Igreja Católica no Brasil, Figueiredo objetivava fazer da revista a trincheira na defesa de um nacionalismo católico e pacífico, que justificava a condenação de todo o tipo de revolta social e do modernismo literário.

Além dos esforços de Dom Leme e de Jackson de Figueiredo, a fundação da revista *A Ordem* e do Centro Dom Vital contou com as contribuições de uma geração de intelectuais. Trata-se de figuras como Hamilton Nogueira, Jônatas Serrano, Perillo Gomes, Heráclito Sobral Pinto e Everaldo Beckheuser. Todos eram católicos praticantes, nascidos na década de 1890 e que alcançaram alguma notoriedade na década de 1920. A maioria deles tinha cursado Direito. A exceção era Hamilton Nogueira, que havia estudado Medicina (ARDUINI, 2015, p. 25). Além destes, é fundamental mencionar o padre jesuíta Leonel Franca, nomeado por Dom Leme como auxiliar eclesiástico do Centro Dom Vital.

No primeiro número de *A Ordem*, datado de agosto de 1921, Jackson de Figueiredo apresentou, em editorial, o programa da revista. Com efeito, o intelectual católico explicou que, embora desejasse ter um lugar entre as publicações mais radicadas à doutrina da Igreja Católica, *A Ordem* não deveria ser vista como meio de comunicação oficial da autoridade eclesiástica da capital do país. Assim, toda a responsabilidade sobre o conteúdo apresentado na publicação deveria recair sobre os redatores (1921, p.1). Ademais, escreveu Figueiredo:

Do que temos dito bem se pode inferir que esta revista não trará somente ao nosso meio social a página serena de apologia ou documentada defesa do nosso credo religioso. Ela será também de combate aos erros do momento – erros que nem só os inimigos da Igreja cometem – e de aplauso às conquistas reais da ação social e política do catolicismo no seio da nação brasileira (1921, p. 1).

Em outro editorial, este publicado em maio de 1922, sob o título “O Centro D. Vital”, Jackson apresentou a agremiação com as seguintes palavras:

A finalidade do Centro D. Vital é a criação de uma biblioteca católica e um serviço de informações bibliográficas e a edição de uma coleção de livros de apologética em geral, assim como de todo gênero de literatura que possa servir aos interesses da Igreja e da Pátria Brasileira. [...] O Centro D. Vital é uma Sociedade que se propõe única e exclusivamente a ajudar o Episcopado Brasileiro na obra de recatolização de nossa intelectualidade (1922, p. 145).

Durante a década de 1920, Jackson de Figueiredo guiou os intelectuais que participavam do Centro Dom Vital e da revista na direção à defesa intransigente da ordem, que seria obtida por meio do respeito à autoridade, fosse a política, que deveria ser mobilizada para combater as agitações, fosse a eclesiástica, que cercearia qualquer ideia que parecesse oposta ao ideal católico. Segundo Mônica Pimenta Velloso (1978, p. 129), os posicionamentos trazidos em *A Ordem*, no período que a revista esteve sob o comando de Figueiredo, eram marcados por uma tônica profundamente moralista. Para Berenice Cavalcante Brandão (1975, p. 41), o culto à autoridade capitaneado por Figueiredo limitou a influência dos católicos em um sentido mais amplo, e, sobretudo, dos intelectuais ligados ao Centro Dom Vital nos anos da Primeira República.

Em novembro de 1928, Jackson de Figueiredo faleceu. Afogou-se nas águas da baía de Guanabara. Para ocupar o lugar à frente do laicato católico, Dom Leme escolheu o recém-convertido Alceu Amoroso Lima.

3.2.2 Alceu Amoroso Lima e a consolidação da revista *A Ordem* e do Centro Dom Vital

Alceu Amoroso Lima havia anunciado a sua conversão há poucos meses quando foi colocado por Dom Leme à frente do Centro Dom Vital e da revista *A Ordem*. Contudo, o pensador não era estranho aos círculos católicos que buscavam a construção da neocristandade. Amoroso Lima conheceu Jackson de Figueiredo em 1918, mas foi entre 1924 e 1928 que ambos intensificaram o contato por meio de correspondência. De início, as cartas de ambos versavam sobre questões políticas e sociais. Jackson era partidário de Bernardes, Amoroso Lima, embora desgostasse de Nilo Peçanha, não tinha grande predileção pelo bernardismo. Depois, Amoroso Lima e Jackson de Figueiredo passaram a discutir o tema da liberdade (VILLAÇA, 1983, p. 73). À medida que o diálogo se estendeu, problemas de ordem religiosa foram trazidos à baila. Por fim, Amoroso Lima passou a professar a mesma fé que Figueiredo (LIMA, 2000, p. 68).

Ao assumir a liderança do laicato católico, Amoroso Lima teve que lidar com algumas questões de ordem prática. A continuidade de *A Ordem* estava ameaçada, afinal, Jackson de Figueiredo faleceu sem dotar a revista de fonte de receita constante. Entretanto, sob a direção de Amoroso Lima a publicação prosperou. A forma de conduzir a publicação e o prestígio pessoal do novo líder trouxeram para *A Ordem* uma ampla rede de contribuintes (ARDUINI, 2015, p. 45). Segundo Luciandra Gonçalves da Silva (2010, pp. 27-28), com Amoroso Lima, a revista adotou um caráter eminentemente cultural que era mais atrativo tanto para os intelectuais, que contribuía com dinheiro e com artigos, quanto para o público, fosse católico ou não.

Os temas apresentados em *A Ordem* eram bastante variados. Segundo Guilherme Arduini:

Vida de santos ladeavam extensos textos sobre teologia ou filosofia; vez por outra, queria se convencer o leitor de uma ameaça comunista ou sobre a necessidade de unir os esforços para transformar a ordem social e cultural do país. Da parte dos autores, era possível perceber certa especialização por temas, de acordo com a respectiva área de atuação. Por exemplo, Everaldo Backheuser tratava de assuntos ligados à educação, enquanto Amoroso Lima fazia ensaios sobre pensadores católicos. Além disso, havia seções contínuas, como a de variedades, assinada por Perillo Gomes e conhecida como “Registro”, ou das “Letras Católicas”, de autoria de Jônatas Serrano e publicada durante janeiro de 1932 e dezembro de 1934.

Além dessas seções fixas, outras contribuições, (de clérigos e leigos) poderiam vir dos locais mais distintos [...]. Além disso, era comum transcrever discursos do cardeal Leme ou de outros membros da hierarquia, especialmente sobre assuntos de teologia, filosofia ou doutrina social [...]. Para abrigar tão extensa lista de seções regulares e contribuições avulsas a revista manteve-se em um crescente número de páginas e na periodicidade ao longo da década de 1930 (2012, p. 45).

Segundo Alípio Casali (1995, p. 120), os fundamentos da revista eram sólidos. A referência era Leão XIII e seu projeto restaurador da unidade da Igreja em meio a um mundo conturbado. A estratégia escolhida foi a apuração intelectual da doutrina católica, de modo que lhe permitisse dialogar com respeitabilidade com as ciências.

O Centro Dom Vital também passou a viver seus períodos mais frutíferos sob a direção de Alceu Amoroso Lima. Novos intelectuais católicos se juntaram ao centro. Dentre estes, destaca-se Gustavo Corção, que logo alcançou notoriedade na literatura e na imprensa. O número de filiais espalhadas pelos demais estados do Brasil cresceu significativamente durante a década de 1930.³⁵ Para Alessandro Garcia da Silva (2019, p. 45), um dos elementos que mais ajudou no desenvolvimento da instituição após o falecimento de Figueiredo foi a boa relação

³⁵ Entre 1931 e 1937, o presidente do Centro Dom Vital publicou um relatório das atividades desenvolvidas. A partir desse documento é possível acompanhar o crescimento no número de membros. Em 1932, o centro contava com 170 membros. Dois anos depois, em 1934, o número registrado é de 500 membros.

que Amoroso Lima desenvolveu com Dom Leme. De fato, o religioso fez do intelectual leigo o seu braço direito no mundo secular, colocando-o à frente de diversos órgãos voltados à neocristandade que surgiram entre o final da década de 1920 e durante os anos 1930.

Assim ocorreu com a Coligação Católica Brasileira, criada por Dom Leme e presidida por Amoroso Lima. Tratava-se de uma associação civil que congregava todas as associações católicas existentes no país. Essa instituição apoiava uma biblioteca católica, uma associação de jornalistas católicos e o Instituto Católico de Estudos Superiores. Este último, datado de 1932, representou um primeiro passo para a criação da Universidade Católica do Brasil, fundada em 1941 (ARDUINI, 2015, p- 44-50).

Outro exemplo de órgão criado por Dom Leme com o auxílio de Amoroso Lima foi Liga Eleitoral Católica.³⁶ Fundada em 1932, objetivava mobilizar o eleitorado católico para apoiar os candidatos comprometidos com a doutrina da Igreja Católica para a Assembleia Constituinte de 1933 e para a Câmara Federal nas eleições de 1934. A LEC, como era chamada, não estava relacionada diretamente a nenhum partido, mas era intensamente anticomunista. Até 1937, quando os partidos foram extintos, a LEC conquistou importantes vitórias. A maior parte dos candidatos apoiados por ela para a Constituinte foi eleita. Assim, a Constituição de 1934 incorporou as principais exigências da Liga Eleitoral Católica, como um apoio financeiro do Estado à Igreja, a educação religiosa nas escolas e a proibição do divórcio (MAINWARING, 2004, p. 48). Embora tenha sido enfraquecida no período do autoritarismo de Vargas, a Liga também teve relevante atuação nas eleições presidenciais da década de 1940 e de 1950.

A importância do Centro Dom Vital nos assuntos políticos não se restringiu a mero apoio a um ou outro candidato. Figuras próximas da associação católica participaram ativamente do governo federal. Como exemplos marcantes, pode-se citar Gustavo Capanema (1900-1985), que foi ministro da Educação entre 1934 e 1945. Capanema tinha Amoroso Lima como um de seus principais conselheiros. Não por acaso, os interesses da Igreja Católica na área da Educação foram massivamente atendidos nesse período. Valdemar Falcão (1885-1946), membro do Centro Dom Vital, foi, além de constituinte e senador, ministro do Trabalho, Indústria e Comércio entre 1937 e 1941.

Com tantas frentes de atuação, não configura exagero dizer que *A Ordem* e o Centro Dom Vital constituíram os principais centros de sociabilidade da intelectualidade católica na

³⁶ A presidência da Liga Eleitoral Católica foi entregue a Pandiá Calógeras. Porém, o título nacional era honorífico. As verdadeiras lideranças da organização foram Dom Leme e Amoroso Lima.

primeira metade do século XX. Nesse sentido, ao avaliar a importância do Centro Dom Vital, escreveu Margareth Todaro (*apud* ARDUINI, 2015, p. 49):

Durante os anos de sua influência mais significativa (1932-1945), o Centro Dom Vital rompeu com sucesso a noção de incompatibilidade entre o intelectual e o religioso no Brasil. Ele organizou e inseriu um grupo de intelectuais católicos dedicados na corrente dominante da vida política e intelectual. Por alguns poucos anos, ser sócio do Centro Dom Vital consistiu simultaneamente em um símbolo de classe, prestígio, intelectualidade e espiritualidade.

Da década de 1950 em diante, embora tenham permanecido como instituições importantes, o Centro Dom Vital e a revista foram enfraquecidos pelas tensões e pelos rachs ocorridos entre os intelectuais católicos. Muitas dessas crises têm a ver com as mudanças vividas por Amoroso Lima durante a sua trajetória como líder dos leigos católicos.

3.2.3 De bombeiro a incendiário: inflexões na trajetória de Alceu Amoroso Lima

Em entrevista concedida ao programa “Canal Livre”, da Rede Bandeirantes, Amoroso Lima descreveu a sua trajetória da seguinte maneira “Costuma-se dizer que se começa incendiário e acaba-se bombeiro. E eu inverteria talvez assim: comecei bombeiro, e, espero não acabar incendiário, em todo caso, algumas ‘fagulhazinhas’ ainda procuro lançar” (1980). Tal fala faz referência às inflexões vividas pelo autor durante a sua vida, que partiu de posições reacionárias e, por fim, tornou-se progressista.

Filho de uma abastada família, dedicada à fabricação e ao comércio de produtos têxteis, Alceu Amoroso Lima iniciou seus estudos sob a orientação de João Kopke. Fez o secundário no Ginásio Nacional.³⁷ Depois disso, frequentou a Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais do Rio de Janeiro.

No final da década de 1910, após trabalhar em um escritório de advocacia, dirigir os negócios da família, ocupar cargos menores da carreira diplomática e de viajar pela Europa da *Belle Époque*, na qual fez cursos ministrados por Bergson, Amoroso Lima iniciou, em 1919, sua contribuição n’*O Jornal*. Neste, assinou, sob o pseudônimo Tristão de Ataíde, a coluna “Vida Literária”, dedicada à crítica literária.³⁸

³⁷ O Colégio Pedro II foi fundado em 1837. Com a Proclamação da República, teve seu nome mudado para Instituto Nacional de Instrução Secundária e, depois, para Ginásio Nacional. Em 1911, contudo, retomou o nome original.

³⁸ Os itinerários de Dom Leme, Jackson de Figueiredo e Amoroso Lima possuem pontos de contato com os de várias outras personalidades da época, no Brasil e no mundo. Tal como Jacques Maritain, Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima passaram por processos de conversão (SILVA, 2018, p. 46). Os três intelectuais abandonaram suas convicções materialistas e abriram-se para a espiritualidade a partir de algum contato com Bergson. Figueiredo, chegou as ideias bergsonianas por meio de Farias Brito (1862-1917). Já Amoroso Lima, tal

Amoroso Lima logo se tornou um escritor relevante. Não participou da Semana de Arte Moderna de 1922. Não se filiou a nenhum dos grupos em que o modernismo carioca se dividiu. Contudo, como observador independente do fenômeno literário, foi, nas palavras de Antônio Carlos Villaça (1983, p. 53), “o grande crítico do modernismo”.

Em meados da década de 1920, guiado por Jackson de Figueiredo, iniciou seu retorno ao catolicismo, religião que professou na infância. Décadas depois, já idoso, Amoroso Lima descreveu os anos entre o fim do Ginásio (1908) e o anúncio do retorno ao catolicismo (1928) como uma época de diletantismo e de indefinição (2000, p. 68). Até por isso, deu o nome de “Adeus à Disponibilidade” (1928) ao texto no qual assumiu a posição de católico militante a partir da qual passou a encarar a fé como base para a razão e para a ação no mundo (LIMA, 1929, pp. 54-59).

Fiel à herança jacksoniana, Amoroso Lima foi, durante a década de 1930, um católico de direita, reacionário e fechado ao diálogo com a modernidade (VILLAÇA, 1983, p. 107). Chegou, inclusive, a ser apontado como apoiador do movimento fundado por Plínio Salgado em 1932, a Ação Integralista Brasileira, que logo se converteu em um partido.

Os integralistas se diziam contrários à ordem capitalista e ao socialismo. Compreendiam ambos como símbolos da modernidade. Como alternativa, defendiam um governo central forte, capaz de organizar as massas em torno de um corporativismo católico, nacionalista e reacionário. Nos anos 1930, centenas de milhares de pessoas se somaram às fileiras integralistas. Muitos religiosos e leigos católicos passaram a apontar o integralismo como a única posição possível aos membros da Igreja. Outros, como Assis Chateaubriand, defendiam que o catolicismo nada tinha a ver com a violência e o ódio racial presentes na doutrina integralista (23 nov. 1936, p. 4).

Neste contexto, Plínio Salgado, que era membro do Centro Dom Vital, procurou Amoroso Lima. Queria uma recomendação em nome da LEC ao integralismo. Amoroso Lima negou o pedido, reafirmando o caráter apartidário da LEC. Em 1937, de modo parecido, Amoroso Lima se empenhou em mostrar as diferenças entre a Ação Católica e a Ação Integralista (VILLAÇA, 1983, pp. 112-115).

Apesar de buscar manter a distância entre as agremiações nas quais atuava e o integralismo, Amoroso Lima foi, pessoalmente, simpático à Ação Integralista. Acreditava que a posição antiburguesa dos integralistas tinha pontos de contato com as suas pautas. Chegou a

como Maritain, teve a oportunidade de assistir presencialmente a um curso ministrado por Bergson, em 1913, na França (LIMA, 2000, p. 67).

escrever uma série de textos intitulada “Catolicismo e Integralismo”, publicados em *A Ordem*. Nesses textos, que depois foram reunidos no livro *Indicações políticas* (1936), afirmou que o integralismo não deveria ser completamente renegado e nem exaltado como a solução de todos os problemas. Embora tenha buscado indicar certa neutralidade, Amoroso Lima concluiu que “os católicos poderiam participar do movimento integralista com mais razão ainda que participariam em qualquer outro partido” e ressaltou que o Integralismo foi a agremiação que de forma mais explícita aceitou todos os pontos do programa do “nosso programa” (LIMA, 1936, p. 215).

Diante dessas ambiguidades, não é de espantar que muitos leitores tenham tomado Amoroso Lima como integralista. E, a despeito de nunca ter sido oficialmente um membro da AIB, o líder do laicato católico precisou de tempo para abandonar as ideias autoritárias que compartilhava com o movimento de Plínio Salgado e para caminhar na direção de um catolicismo mais aberto e democrático. Essa transformação do bombeiro em soltador de faíscas, que foi iniciada no final da década de 1930 e se intensificou nos anos 1940 e 1950, se deve, em grande medida, à leitura de obras de autores estrangeiros, principalmente, das escritas por Jacques Maritain.

Amoroso Lima teve seu primeiro contato com a obra de Maritain em 1926, em meio ao processo que o levou ao catolicismo. Depois disso, o intelectual brasileiro e Maritain passaram a trocar correspondência. Rapidamente, Amoroso Lima tornou-se o principal divulgador da obra de Maritain no Brasil. Traduziu obras do francês e escreveu prefácios. Além disso, o líder do laicato brasileiro e filósofo francês estiveram juntos algumas vezes, como na vinda de Maritain ao Brasil, em 1936 (VILLAÇA, 2006, p. 188).

Ninguém influenciou mais Alceu Amoroso Lima do que Jacques Maritain, escreveu Antonio Carlos Villaça (2006, p. 188). Para o estudioso do catolicismo brasileiro, “Alceu foi e é um maritainiano”. Deste modo, mesmo o tomismo de Amoroso Lima constituía um reflexo de sua admiração por Maritain (2006, p. 188).³⁹ A devoção intelectual de Amoroso Lima a Maritain repercutiam no Centro Dom Vital e em *A Ordem*. De fato, já na década de 1930,

³⁹ Amoroso Lima esteve, de fato, entre os mais conhecidos neotomistas brasileiros. Porém, esteve longe de ser o primeiro. Desde o período monárquico alguns pensadores se lançaram à missão proposta por Leão XIII, de restaurar a intelectualidade católica a partir da obra de Tomás de Aquino. Um exemplo de difícil esquecimento foi o de José Soriano de Souza (1833-1895). Com formação filosófica obtida na Universidade de Louvaina, Soriano escreveu uma vasta obra de caráter didático sobre a filosofia tomista. Em meio aos seus tratados filosóficos, destacamos: *Princípios sociais e políticos de Santo Tomás de Aquino* (1866).

Jacques Maritain se tornou uma das referências mais mobilizadas na revista *A Ordem*. Grande parte das menções ao filósofo francês partiram da pena de Amoroso Lima.⁴⁰

Ainda que o interesse de Amoroso Lima por Maritain tenha se intensificado nos anos 30, época na qual o filósofo francês já havia se afastado de Maurras e da Ação Francesa, é fato que pensador brasileiro seguiu defendendo posições claramente autoritárias até a virada para os anos 1940. Sobre isso, Olivier Compagnon (2003, p. 58), em sua obra sobre a recepção das ideias de Maritain na América do Sul, argumentou que, mesmo após o autor de *Humanismo integral* abandonar o nacionalismo maurrasiano e adotar posições democráticas, os católicos da América, sobretudo os argentinos e os brasileiros, continuaram a enxergá-lo como um nacionalista antiliberal. Para Compagnon, isso teria acontecido em decorrência de uma leitura desatualizada dos livros de Maritain, que nem sempre recebiam tradução imediata.

O historiador Candido Moreira Rodrigues (2006, p. 89) contestou a tese de Compagnon. Afinal, Amoroso Lima, o principal propagador de Maritain no Brasil, era versado em francês, de modo que não precisava aguardar traduções. Além disso, Rodrigues apresentou textos da revista *A Ordem* datados de meados da década de 1930 voltados a comentar o livro *Humanismo integral*. Tais textos provam que o grupo intelectual do qual Amoroso Lima fazia parte tomou conhecimento das ideias democráticas de Maritain em data próxima à da publicação do original na Europa (2006, p. 90). Para Cândido Moreira Rodrigues, Amoroso Lima encarou com cautela as novas posições de Maritain, vindo a adotá-las com o passar dos anos a partir de um “processo interior de revisão de valores, de conflitos internos e do abandono das ideias autoritárias que integravam sua visão” (2006, p. 89-90).

Em suas pesquisas, Rodrigues (2013, p. 227) constatou que as ideias democráticas começaram a surgir na obra de Amoroso Lima no contexto da Segunda Guerra Mundial. A partir de 1942, o líder do laicato católico brasileiro teceu duras críticas ao Eixo, e expôs a sua predileção pela vitória dos aliados. Ademais, ressaltou que a democracia defendida por Amoroso Lima não seria a liberal, mas sim a cristã, segundo o modelo esboçado por Maritain (RODRIGUES, 2013, p. 232).

⁴⁰ O Centro Dom Vital esteve, desde os seus primeiros anos, em contato com as ideias que circulavam no estrangeiro. Sobretudo com aquelas produzidas na França. Em livro intitulado *A Ordem: uma revista de intelectuais católicos*, Cândido Moreira Rodrigues (2005) mapeou os autores citados com frequência na revista fundada em 1921. Nos primeiros anos da publicação, nomes de conservadores tradicionalistas, como Edmund Burke (1729-1797) e de contra-revolucionários como Joseph de Maistre (1753-1821), Louis De Bonald (1754-1840) e Donoso Cortés (1809-1853) despontaram entre os mais referenciados. Durante a década de 1930, Jacques Maritain emergiu como principal referência dos intelectuais ligados ao Centro Dom Vital, sobretudo pela admiração que o então presidente da associação passou a nutrir pelo francês.

Villaça, embora tenha reconhecido a leitura dos textos de Maritain como o fundamento da mudança de Amoroso Lima, acrescentou a contribuição dada ao processo pela convivência entre o presidente do Centro Dom Vital e Georges Bernanos (1888-1948), que morou no Brasil entre 1938 e 1945. Na visão do estudioso do catolicismo brasileiro, durante este período, Bernanos teria imprimido em Amoroso Lima todo o seu desprezo pelos fascismos (VILLAÇA, 1983, p. 126).

Marcelo Timotheo da Costa (2006, pp. 32-35) reforçou a importância da influência de autores franceses, sobretudo de Maritain, de Georges Bernanos e de Yves-Marie Congar (1904-1995), para a mudança reflexiva e longa de Amoroso Lima entre meados da década de 1930 e o início dos anos 1940. Costa (2006, pp. 32-35) também lembrou que a defesa de Amoroso Lima de ideias mais progressistas, bem como a proximidade com Maritain, fizeram com que o pensador brasileiro perdesse prestígio entre os anos 1940 e 1950.

De fato, neste período, no qual alguns dos principais apoiadores de Amoroso Lima faleceram – Dom Leme, em 1942, e Leonel Franca, em 1948, o intelectual leigo viu se levantar contra ele a desconfiança de sacerdotes, como Dom Jaime de Barros Câmara, arcebispo do Rio de Janeiro, e de intelectuais reacionários ligados ao Centro Dom Vital.

Em 1946, em “Carta aos católicos de Maceió”, Amoroso Lima combateu a proposta de lançar o Partido Comunista Brasileiro na ilegalidade. Nesta ocasião, Amoroso Lima condenou os ataques que recebeu por defender a legalidade do Partido, afirmando que partiam de

[...] reacionários de todos os matizes, inclusive os reacionários católicos que desgraçadamente não deixam de existir para advogar por uma política de afastamento e de intolerância em face de todos os movimentos e elementos que são classificados sumariamente como “de esquerda” (*apud* COSTA, 2006, p. 37).

Fortes reações surgiram contra as palavras de Amoroso Lima. Mario Soares, professor da Faculdade Católica de Filosofia de Porto Alegre, escreveu artigo no qual tratou os novos posicionamentos de Amoroso Lima como prejudiciais aos interesses da Igreja. Nessa mesma linha, em 1950, Azeredo Santos acusou Amoroso Lima e os “maritainistas” de defenderem o socialismo fabiano inglês, aderindo, assim, a ideias que favoreciam o comunismo e que contrariavam os pronunciamentos papais (COSTA, 2006, p. 38).

Essa situação só piorou durante o pontificado de João XXIII (1958-1963). Amoroso Lima foi um entusiasta do governo deste papa que buscou estabelecer pontes entre a Igreja e a modernidade. Além disso, nomeado por João Goulart, Amoroso Lima foi um dos delegados do Brasil que acompanharam a abertura do Concílio Vaticano II. Este Concílio, muito combatido por católicos tradicionalistas, buscou “atualizar” a Igreja de modo a ampliar as possibilidades de atuação da instituição romana no mundo contemporâneo.

Quando os militares ascenderam ao poder, em 1964, Amoroso Lima colocou-se prontamente contra a chamada Revolução de 31 de março, que entendia como obra do “direitismo reacionário” (LIMA, 1964, p. 224). De início, criticou terrorismo cultural que, imposto pelo regime, caçava intelectuais, sacerdotes e jornalistas (LIMA, 1964, pp. 231-232). À medida em que o governo militar se consolidou, Amoroso Lima endureceu suas críticas contra a violência dos militares e intensificou seus apelos pela reconciliação dos brasileiros e pela redemocratização. O líder do laicato católico não hesitou em chamar o governo de fascista (LIMA, 1969, pp. 135).

Os textos de Amoroso Lima contra o governo militar foram reunidos nos livros *Revolução, Reação e Reforma* (1964), *A Experiência Reacionária* (1968), *Violência ou não?* (1969) e, em 1977, *Em Busca da Liberdade e Revolução Suicida*. Apesar das críticas que teceu, Amoroso Lima não sofreu grave repressão por parte dos militares. O mesmo não se pode dizer de outros religiosos e leigos que se colocaram contra o regime. Frei Betto, por exemplo, ficou preso por mais de quatro anos. Durante esse período, manteve correspondência com Alceu Amoroso Lima. Essas cartas dão prova à perseguição dos militares aos católicos vistos como progressistas.

Sofremos o diabo no “pau de arara”, choques elétricos, socos, pontapés, além de vexames morais como o de ver um delegado trajando paramentos, de metralhadora em punho, ridicularizando a Igreja. A polícia aproveitou para levantar um verdadeiro processo de Igreja através de nós. Queria saber quem é quem na Igreja do Brasil, donde vem o dinheiro da CNBB, quem são os amantes de D. Helder, etc. (BETTO, 22 fev. 1970).

Amoroso Lima faleceu em 1983, portanto, antes de se completar o processo de redemocratização do Brasil. E se, no início dos anos 1960, era um crítico da esquerda, é fato que os anos como observador de toda a violência empregada pela ditadura de direita fizeram com que o líder católico chegasse à década de 1980 como um intelectual que se somava às fileiras da esquerda brasileira.

Como se vê, a trajetória de Alceu Amoroso Lima não é linear. Pelo contrário. Como bem demonstrou Costa (2006), o itinerário amorosiano é marcado por permanências, mudanças e tensões. Dentre as permanências, a constante devoção intelectual a Maritain é sempre lembrada. Contudo, há outro autor que serviu de referência a Amoroso Lima durante toda a sua trajetória como intelectual católico. Este autor, embora muito mencionado por Amoroso Lima como uma de suas principais influências, passou despercebido ou subestimado a boa parte dos

estudiosos que se debruçaram sobre a vida do presidente do Centro Dom Vital. Trata-se de Gilbert Keith Chesterton.⁴¹

Nesse sentido, a produção acadêmica do sociólogo Alessandro Garcia da Silva constitui uma exceção. Para este estudioso (2017, p. 58), embora seja compreensível a maior atenção dada pelos estudiosos aos autores franceses, o entendimento da atuação não só de Amoroso Lima, mas, de modo mais amplo, do laicato católico brasileiro nas primeiras décadas do século XX, requer a análise de outras fontes mobilizadas pelos pensadores vinculados ao Centro Dom Vital. Dentre essas, destaca-se a obra de Chesterton.

Além de ter trazido à tona essa necessidade, Alessandro Garcia da Silva, em dissertação de mestrado intitulada *O pensamento econômico de Amoroso Lima na década de 1930* (2008) analisou as principais publicações de Amoroso Lima no decênio que se seguiu a sua conversão e conclui que três autores foram fundamentais para a elaboração da crítica amorosiana ao socialismo e ao capitalismo. São eles: Werner Sombart (1863-1941), Jacques Maritain e G. K. Chesterton. Este último, no entanto, foi apontado por Alessandro G. da Silva como a influência determinante no pensamento econômico do intelectual brasileiro. Afinal, foi através da leitura de Chesterton que Amoroso Lima chegou ao distributismo, ideal econômico que passou a defender (2008, pp. 85-90).

Já em artigo publicado em 2017 sob o título “Chesterton e a intelectualidade católica brasileira”, Alessandro G. da Silva apresentou brevemente textos de obras de Alceu Amoroso Lima e de Gustavo Corção nos quais os intelectuais brasileiros reconheceram Chesterton como um escritor fundamental para suas conversões ao catolicismo (2017, pp. 59-61).

Suscintos e panorâmicos, os textos de Alessandro Garcia da Silva não possuíam pretensões de esgotar os assuntos mencionados. Ainda assim, foram bem-sucedidos ao trazerem à tona a importância das ideias desenvolvidas na Inglaterra, sobretudo as chestertonianas, para a formação de Alceu Amoroso Lima e, por consequência, do pensamento social católico no Brasil do século XX. Cabe-nos, agora, aprofundar o assunto.

3.3 A recepção do distributismo no Brasil

3.3.1 Amoroso Lima como referência

⁴¹ Cf. COSTA (2006), RODRIGUES (2012), VILLAÇA (1983 e 2006), ARDUINI (2012, 2014 e 2015).

Alceu Amoroso Lima foi o principal receptor e propagador do distributismo no Brasil. Foi um dos primeiros a trazer o ideal econômico à tona, foi quem mais escreveu em defesa do tema e também foi reconhecido por seus pares como a autoridade no assunto. Desse modo, acreditamos que a melhor forma de discorrer sobre a recepção e as apropriações do distributismo no Brasil é tomar como referência os pronunciamentos de Amoroso Lima sobre a teoria formulada por Belloc. Não pretendemos, com isso, ignorar tantos outros pensadores da geração de Amoroso Lima que se posicionaram sobre o distributismo. Pretendemos trazer à baila as falas e textos desses autores contextualizando-as. Além disso, sempre que possível, estabeleceremos diálogos entre esses autores e Amoroso Lima.

3.3.2 Chesterton no Brasil

Quando o distributismo chegou ao Brasil, em meados da década de 1920, Chesterton já era um autor conhecido. Embora não fosse tratado com muita profundidade, o escritor inglês foi presença constante nas páginas dos jornais brasileiros desde o início daquela década. Plácido Barbosa (23 jun. 1921, p. 2), por exemplo, lembrou da defesa de Chesterton da lealdade, em texto sobre o alcoolismo. Gilberto Freyre, por sua vez, relacionou Chesterton a uma abóbora, em texto no qual associou escritores a frutas, legumes e flores (8 jan. 1922. P. 3). Cabe lembrar ainda de Genolino Amado, que, no *Correio Paulistano*, fez menções quase que semanais às frases paradoxais de Chesterton (28 out. 1926, p. 2).⁴²

Em 1923, alguns jornais brasileiros publicaram um pequeno texto, traduzido de uma revista católica dos Estados Unidos, que falava sobre a conversão de Chesterton ao catolicismo, que teria ocorrido ainda em 1922. Nas páginas de *Pequeno Jornal* (PELA RELIGIÃO, 27 fev. 1923, p. 1), de Pernambuco, e de *A União* (AS CONVERSÕES, 8 jan. 1923, p. 4), da capital, o fato foi descrito da seguinte maneira: “Mais recente é a conversão de G. K. Chesterton, também na Inglaterra, vulto eminente da moderna literatura, poeta, filósofo, historiador, sociólogo e conferencista egrégio”.

É possível que o primeiro contato de Amoroso Lima com Chesterton tenha sido por meio dos jornais. Contudo, foi durante o seu processo de reaproximação do catolicismo, enquanto trocava cartas com Jackson de Figueiredo, que Amoroso Lima começou uma leitura

⁴² Irmão de Gilberto Amado, Genolino Amado, assinava as colunas no *Correio Paulistano* sob o pseudônimo de “Geno”.

mais profunda e intencional das obras de autores católicos. Em muitos de seus relatos sobre essa época, o então crítico literário contou como Chesterton foi um dos pensadores que mais despertou o seu interesse e, por consequência, mais influenciou na sua conversão.

Os temas filosóficos e religiosos eram temas marginais pra mim. Só a partir de 1924, no meado da década de 20 a 30, é que esses problemas começaram a me preocupar. E dos novos autores que por essa época chegaram ao meu conhecimento três deles me impressionaram particularmente. Foram: Georges Bernanos, G.K. Chesterton e Jacques Maritain (LIMA, 2000, p. 214).

Segundo Amoroso Lima, a característica de Chesterton que mais chamou a sua atenção foi o liberalismo.

Foi a sua vivacidade de espírito, a sua extraordinária fertilidade inventiva e, sobretudo, o seu liberalismo que me impressionaram. Eu era profundamente liberal, visceralmente liberal. O meu liberalismo atual, que chamo de libertarismo, foi uma volta a essa vocação de liberdade na mocidade, que se obscureceu durante algum tempo através da minha conversão ao catolicismo e da convicção de que a autoridade era superior à liberdade, como sustentava Jackson.

Chesterton era um católico recém-convertido. Lembro-me de ter lido seu livro *Evolução da História da Humanidade*, escrito em resposta a H. G. Wells. Embora cientificamente fraco, era um livro muito interessante e pitoresco (LIMA, 2000, p. 218).

O livro citado por Amoroso Lima é *The everlasting man* (1925), que foi recentemente publicado no Brasil sob o título de *O Homem Eterno*. Neste mesmo contexto, outro livro com uma contribuição de Chesterton também impactou Amoroso Lima. Trata-se de *God and Intelligence (Deus e a inteligência)* (1925), escrito por Fulton Sheen, um religioso que escreveu tal texto enquanto estudava na Universidade de Louvain, importante centro de irradiação das ideias tomistas. Chesterton escreveu o prefácio para essa obra. Em carta escrita em 23 de fevereiro de 1964, para a sua filha Madre Teresa, o líder do laicato ressaltou a importância deste livro, que sintetizava fé e razão, para a sua volta à Igreja (LIMA, 2006, p. 667).

Já em janeiro de 1926, Amoroso Lima passou a citar Chesterton em sua coluna n' *O Jornal*, inicialmente, de modo breve, enquanto tecia comentários sobre as obras de outros autores (3 jan. 1926, p. 4). Em março deste mesmo ano, o autor inglês voltou a aparecer na coluna. Desta vez, teve seu estilo apologético elogiado. Assim, escreveu Amoroso Lima: “[...] a apologética – militante e vivida, com todo o saber da nossa vida cotidiana, do nosso modo de pensar, das nossas preocupações de hoje, e maravilhosamente inteligente, como a de Chesterton” (23 mar. 1926, p. 4).

Em meio às leituras das obras de Chesterton, Amoroso Lima conheceu o distributismo, teoria econômica pela qual passou a se interessar. Em entrevista a Medeiros Lima, publicada

em *Memórias improvisadas* (1973), Amoroso Lima lembrou de sua adesão ao ideal formulado na Inglaterra.

Em 1925 ou 1926, antes portanto da minha conversão, fui – como já disse, muito influenciado, e continuo sendo, por um grande escritor católico inglês, também convertido, chamado G. K. Chesterton. Ele havia criado na Inglaterra a Liga Distributista. Um dos seus pontos fundamentais dizia “é preciso distribuir a propriedade para preservar a liberdade”. Achei essa fórmula formidável. Nascido depois da guerra de 1914, esse movimento, de inspiração cristã, destinava-se a reagir exatamente contra a inumanidade das condições econômicas da vida moderna. O homem é um ser animal cuja vida não pode prescindir de condições materiais sadias. Mas, sendo ele também um ser espiritual, necessita de dar livre expressão à sua personalidade humana. Sendo a propriedade uma extensão dessa personalidade, ela representa também uma expressão do direito à subsistência.

A propriedade não é um direito absoluto, mas relativo da vivência familiar e da convivência social. Foi a partir desse princípio que Chesterton elaborou a sua doutrina. [...] E essa é ainda hoje a minha posição (2000, p. 372).

3.3.3 As primeiras menções ao distributismo no Brasil

Ao que tudo indica, o aprofundamento nas ideias de Chesterton levou Amoroso Lima a conhecer Belloc. Com efeito, em uma série de três textos publicados em *O Jornal*, sob o título “Monocracia e Policracia”, Amoroso Lima se propôs a apresentar as ideias políticas de Belloc. Enquanto fazia isso, citou Chesterton e algumas teses que compunham o ideário distributista.

No primeiro dos textos, Amoroso Lima falou sobre as três instituições que Paul Bourget (1852-1935) considerava como as colunas da Europa: o papado, o Estado Alemão e o Parlamento inglês. Para Amoroso Lima, o Estado Alemão havia ruído e o papado estava sendo ameaçado pelo advento do comunismo na Rússia. O Parlamento inglês, por sua vez, foi tido como a instituição que despertava admiração e respeito em grande parte da sociedade europeia. Entretanto, observadores mais argutos, como Hilaire Belloc, estavam conseguindo apontar falhas nessa instituição (13 jun. 1926, p. 4).

As críticas de Belloc ao Parlamento, apenas anunciadas em 13 de junho, só foram expostas no dia 27 daquele mês, no terceiro artigo da série. Antes deste, no dia 20, Amoroso Lima publicou um segundo texto sobre Belloc, no qual Chesterton foi lembrado em comparações descritas pelo intelectual brasileiro como “inevitáveis”.

[...] o nome dos dois grandes escritores contemporâneos está hoje ligado, na Inglaterra, a uma corrente de ideias tão original, por eles introduzida, que lá se fala hoje correntemente do estado de espírito – Chesterbelloc.

[...] Não me ocuparei com Chesterton por esta vez. Seria não acabar mais. Embora inevitáveis certas comparações. Assim, o amor de Chesterton por certa fantasia, que fez dele o maior humorista inglês vivo, com Bernard Shaw, e, ao contrário, a paixão

de Belloc pela realidade. “Nada”, escreve ele, “prende tanto o espírito, ao menos o meu espírito, como um problema ligado à realidade”.

E isso é o que sempre o levou aos problemas históricos e às questões sociais e políticas. Primeiro a vivê-las e depois a escrevê-las. (20 jun. 1926, p. 4).

No decorrer do texto, Amoroso Lima escreveu sobre a vida e a obra de Belloc. Demonstrou grande conhecimento sobre o autor anglo-francês. Versou sobre a greve dos estivadores de Londres, que Belloc acompanhou; sobre as publicações no *New Witness*, que levaram à descoberta do escândalo “Marconi”; sobre suas experiências como parlamentar; e sobre alguns livros de Belloc, como *Short talks with the dead* (1926), *The highway and its Vehicles* (1926), *History of England* (1925), *The Cruise of the Nona* (1925), *The Path to Rome* (1902), *The Four Men* (1911), *Esto Perpetua* (1906), *The Pyrennes* (1909), *The contrast* (1923).⁴³ Para produzir essa breve biografia, Amoroso Lima priorizou os livros que versam sobre os relatos de viagens feitas por Belloc.

Em 27 de junho, ao tratar enfim das ideias políticas de Belloc, Amoroso Lima lançou mão do livro *The House of Commons and the Monarchy*, publicado pelo historiador anglo-francês em 1920. Nesta obra, Belloc defendeu que o enfraquecimento da monarquia e do povo inglês, frente à uma forte classe de proprietários que ocupava o parlamento remonta à reforma empreendida por Henrique VIII. Sobretudo ao confisco das terras da Igreja, que aumentou a concentração de propriedade nas mãos da elite política inglesa e, com isso, criou uma oligarquia corrompida e desinteressada no bem da nação (LIMA, 27 jun. 1926, p. 4).

Amoroso Lima via semelhança entre a situação descrita por Belloc e a decadência do parlamentarismo brasileiro, que, copiado do inglês, estava desmoronando aos olhos da nação. O prestígio da aristocracia que ocupava o parlamento no período imperial não mais existia. Sobrou apenas uma oligarquia desacreditada. As soluções apresentadas por Belloc, que Amoroso Lima julgava aproveitáveis para o Brasil, iam na direção de uma monarquia apoiada em conselhos representativos, que poderia se impor com eficiência na moderação dos interesses privados e na defesa dos fracos frente aos mais poderosos (LIMA, 27 jun. 1926, p. 4).

Amoroso Lima se propôs ainda a escrever sobre as ideias sociais de Belloc. Para isso, trouxe à tona as teses críticas à concentração capitalista da propriedade apresentadas em *The*

⁴³ O chamado “Escândalo Marconi” consistiu em uma denúncia pública feita por Cecil Chesterton e Hilaire Belloc, em 1912, a Godfrey Isaacs, diretor da Companhia Marconi. A acusação, que estampou as páginas da *New Witness*, era de que Isaacs utilizava informações privilegiadas para lucrar com as ações de sua própria companhia. Políticos importantes da época, como Lloyd George e Alexander Murray, também foram beneficiados com as informações da Marconi. Por fim, uma comissão da Câmara dos Comuns apurou o assunto. Cecil Chesterton foi condenado por difamação, em uma ação movida por Isaacs.

Servile State. Em poucos parágrafos, Amoroso Lima conseguiu resumir bem as ideias contidas nessa obra. Com efeito, o então crítico literário abordou o divórcio entre as pessoas e a propriedade, que teria se dado com a substituição dos valores medievais pela organização social característica da modernidade; tratou das tensões morais às quais o capitalismo estava suscetível e sobre como esse regime seria, em breve, substituído pela escravidão, pelo socialismo ou pela propriedade. Explicou que, para o historiador anglo-francês, a alternativa a ser perseguida seria a da difusão da propriedade (LIMA, 27 jun. 1926, p. 4). O termo “distributismo” não apareceu no texto de Amoroso Lima. “Estado Distributivo” sim. Apesar disso, esta parece ser a primeira vez que o ideal econômico foi tratado nos jornais do Brasil.

Desde então, o interesse de Amoroso Lima pelo distributismo só fez crescer. Prova disso é que, ainda em 1926, o pensador brasileiro se tornou assinante da *G. K.'s Weekly*. Amoroso Lima chegou ainda a trocar cartas com Hilaire Belloc. Nestas cartas, Amoroso Lima enviou seus artigos publicados em *O Jornal* para que Belloc os apreciasse. Além disso, fez perguntas sobre pontos específicos da obra do historiador anglo-francês e buscou auxílio para resolver uma situação que lhe causava certa angústia. Nesta época, Amoroso Lima trabalhava como diretor da Companhia Cometa, uma indústria de tecidos fundada por seu pai. Entusiasmado com as ideias de Chesterton e de Belloc, Amoroso Lima pediu conselhos para Belloc sobre como poderia conciliar suas convicções distributistas e sua posição como empresário. Para a decepção do brasileiro, Belloc não lhe disse exatamente o que fazer. Em resposta breve, o historiador anglo-francês escreveu que só Amoroso Lima conhecia sua realidade a ponto de conseguir encontrar uma solução para aquele problema (LIMA, 2000, p. 230).⁴⁴

Contudo, é importante ressaltar que Amoroso Lima não foi o único pensador brasileiro a abordar publicamente o distributismo nesse período. Em outubro de 1926, por exemplo, o jornal *O Dia* trouxe, na primeira página, um artigo escrito por Azevedo Amaral intitulado “A Cruzada de Chesterton”. Neste, o correspondente internacional tratou do movimento que surgia

⁴⁴ Em *Memórias improvisadas*, Alceu Amoroso Lima teceu comentários sobre sua correspondência com Belloc. Nessa ocasião, além de externar sua decepção com as respostas de Belloc, Amoroso Lima esclareceu que, inicialmente, pretendia entrar em contato com Chesterton, a quem admirava mais. No entanto, era sabido que o autor inglês não respondia correspondência. Assim, Belloc lhe surgiu como alternativa (LIMA, 2000, p. 230). As respostas de Belloc às cartas de Amoroso Lima, bem como a uma grande quantidade de volumes da *G. K.'s Weekly* encadernados pelo intelectual brasileiro, fazem parte do acervo reunido no Centro Alceu Amoroso Lima pela Liberdade, em Petrópolis-RJ.

em torno das ideias distributistas. O texto, porém, apresenta uma especificidade: Azevedo Amaral traduziu *distributism* como “distribuitismo” (17 out. 1926, p. 1).⁴⁵

Com efeito, escreveu Azevedo Amaral:

Entre as várias correntes de opiniões sociológicas e políticas que no meio da atual agitação europeia procuravam impelir nas mais contraditórias direções a marcha dos acontecimentos, nenhum talvez oferece maior interesse do que o movimento numericamente pequeno, mas intelectualmente prestigiosos, que se vai formando na Inglaterra em torno de Chesterton (17 out. 1926, p. 1).

Na visão do correspondente internacional, Chesterton era uma figura original pelo contraste entre sua ideologia política e social e as escolas que tanto a direita quanto a esquerda representam. Era alguém que ansiava por justiça social e pela melhoria nas condições materiais e morais do ser humano. Porém, que ao mesmo tempo, era audacioso na reação intelectual contra o modernismo; um católico intransigente, que já havia firmado sua reputação como homem de letras quando decidiu bradar em favor de um “neomedievalismo”, que propunha reestabelecer a saúde social perdida (AMARAL, 17 out. 1926, p. 1).

Azevedo Amaral possuía uma perspectiva privilegiada. Escreveu a partir de Londres, no mesmo período em que surgiam *G.K.'s Weekly* e a Liga Distributista. Interessado pelo tema, chegou a assistir a uma conferência ministrada por Chesterton. Sobre esse encontro, escreveu:

No correr da conversa ligeira e encantadora, ele traçou um perfil da sociedade moderna caminhando para uma escravidão análoga a dos romanos [...]. Chesterton julga possível que a nova tirania dos dinastas dos *trusts* se possa estabelecer sem resistência das grandes massas [...] pelo aparente bem estar material que o império do ouro pode proporcionar. [...] “o imperador Nero”, continuou ele no seu estilo característico, “cuidava do povo organizando festas e fazia distribuições de trigo. Contudo, havia alguns inconvenientes em viver sob o regime do imperador Nero. [...] Os romanos, que nunca tolerariam um rei, submetem-se, entretanto, docilmente a um funcionário cuja esfera de ação legal era exclusivamente militar. Qual a razão disso? Porque as legiões, de que o imperador dispunha, tinham armas e estavam treinadas de forma a poderem dominar as multidões. No mundo moderno, a tecnologia de compressão popular vai pouco a pouco ficando concentrada nas mãos dos que dispõem dos maquinismos, dos aparelhos elétricos, dos recursos químicos. É fácil imaginar o poder que vai sendo rapidamente acumulado por uma oligarquia que exerce seu controle sobre os gêneros de alimentação, sobre o vestuário e sobre toda a produção, enfim, que tem nas mãos os serviços públicos de iluminação e até de abastecimento de água. [...] o único meio de nos libertarmos do perigo que ameaça todos os povos [...] é combater os monopólios e os monopolistas” (CHESTERTON, *apud* AMARAL. 17 out. 1926, pp. 1-2).

Para esse combate, Chesterton via dois caminhos: o socialismo e o “distribuitismo”. O primeiro, teria “o irremediável defeito de abafar as iniciativas individuais com uma intolerável monotonia e com uma insuportável opressão burocrática (CHESTERTON, *apud* AMARAL.

⁴⁵ Dois dias após a publicação em *O Dia*, este mesmo artigo de Azevedo Amaral foi publicado no *Diário de Pernambuco* (19 out. 1926, p. 2).

17 out. 1926, p. 2). Já o “distribuitismo”, traria a liberdade por meio da distribuição da propriedade (CHESTERTON, *apud* AMARAL. 17 out. 1926, p. 2).

Em maio de 1926, uma greve geral ocorreu na Inglaterra. Estimulado pela questão social que foi trazida à tona como efeito da greve, Azevedo Amaral narrou que os “distribuitistas” estavam se organizando em comícios espalhados por diversos pontos do país. A ideia era organizar a ação política do grupo, que poderia vir a se tornar partidária. O objetivo inicial da ação era a divisão dos latifúndios em pequenas propriedades. Porém, a partir disso, os “distribuitistas” pretendiam “reconstruir todas as modalidades da economia pública, de acordo com os seus ideais, que poderiam ser resumidos na realização de um equilíbrio entre a mais ampla liberdade individual e a garantia dos interesses coletivos da sociedade” (AMARAL. 17 out. 1926, p. 2). Por fim, o correspondente internacional reproduziu uma síntese do programa “distribuitista” que havia sido votado em um comício. Nesta, lia-se:

Todos os homens têm direito à vida, à liberdade, ao trabalho e à oportunidade de descanso, de recreio e de cultura intelectual. Qualquer sistema que embarace o exercício desses direitos é mau. O socialismo e o capitalismo estão neste caso. Na prática, o distribuitismo apresentará as seguintes linhas gerais: na Agricultura, pequena propriedade; na Indústria, corporações de artes e ofícios, *guilds*, pequenos comerciantes. Nacionalização para toda a propriedade que não pode ser possuída individualmente, como estradas de ferro, minas, canais e etc (*apud* AMARAL. 17 out. 1926, p. 2)

Pela forma como tratou do tema, Azevedo Amaral parece ter tido mais interesse em noticiar o surgimento do movimento distributista do que em difundi-lo. Ademais, não encontramos outras abordagens do autor ao tema.

Em 18 de maio de 1927, Alceu Amoroso Lima voltou a tratar do distributismo publicamente, em uma conferência proferida na Escola Politécnica do Rio de Janeiro. Anunciada (ASSOCIAÇÃO, 18 maio 1927, p. 11) e, posteriormente, transcrita (ASSOCIAÇÃO, 19 maio 1927, p. 4) nos jornais sob o título de “O problema social e o distributismo”, tal conferência foi, mais tarde, compilada na obra *Estudos* (1928), aqui, intitulada apenas como “O Distributismo” (LIMA, 2003, pp. 212-240).⁴⁶

De início, Amoroso Lima assumiu-se audacioso, uma vez que, estimulado pelas recentes crises pelas quais o mundo havia atravessado, estava se propondo a oferecer a sua visão sobre as causas do problema social moderno. Este problema, segundo ele, era antes moral e

⁴⁶ No título da transcrição da conferência de Amoroso Lima, publicado em *O Jornal*, em 19 de maio de 1927, o termo “distributismo” foi escrito com a mesma grafia utilizada por Amaral, ou seja, “distribuitismo”. Como, tanto no anúncio do dia anterior, quanto no decorrer do texto, o termo utilizado foi “distributismo” (sem “i”), é possível que a grafia do título represente apenas um erro de tipografia.

econômico do que político. Afinal, a raiz dos males sociais estava na negação da experiência cristã medieval (LIMA, 2003, pp. 212-217).

Segundo Amoroso Lima, na Idade Média, o homem, considerado como um ser moral, experimentou certa liberdade. Esta liberdade, no entanto, pela emergência de uma filosofia naturalista, que tomava como base as ideias de que o egoísmo era uma virtude e de que a ambição de possuir era um benefício não só para o indivíduo, mas para a coletividade. Essa fórmula chamada por Amoroso Lima de “otimismo econômico” fundamentou as teorias liberais e seu reflexo prático: o capitalismo. Mas como nem todos aceitavam essa visão, surgiu, ao seu lado, a “economia pessimista”, o socialismo, que buscava corrigir os problemas do capitalismo subordinando o indivíduo à sociedade. Para Amoroso Lima, ambas as perspectivas, contudo, representam a servidão do indivíduo, uma vez que negam a propriedade à maioria das pessoas em prol de uma elite, seja ela formada por capitalistas ou por comunistas (LIMA, 2003, pp. 218-219).

“Assim se apresentam, aos olhos de muitos observadores [...] os fundamentos econômicos da sociedade contemporânea”, escreveu Amoroso Lima (2003, p. 221). E foi além, lançando uma provocação:

Ou aceitamos a sociedade periclitante em que vivemos, ou não aceitamos. Se aceitarmos, temos que nos dispor a adotar, em breve, um dos caminhos apontados. [...] Se não estivermos, portanto, dispostos a adotar nenhuma das formas de materialismo servil, quer do capitalismo social, quer do capitalismo comunista, só nos resta um caminho razoável: procurar se realmente não existe outra oportunidade econômica contemporânea a não ser esse dilema da mecanização social (2003, p. 221).

Em resposta à própria provocação, Amoroso Lima apresentou o distributismo:

O distributismo não é uma simples escola social ou mesmo um grupo de aristocracia intelectual [...], parece-me um tanto mais do que um movimento de platonismo ideológico ou de messianismo salvador, e sim uma força econômica e social, como o comunismo ou como o capitalismo. Isto é, capaz, como eles, não só de penetrar as massas, como de aliciar os apoios de intelectuais mais decididos [...] (2003, p. 222).

Amoroso Lima demonstrou um amplo domínio sobre a origem das ideias distributistas, bem como sobre movimento criado a partir delas. Mencionou a *G. K.'s Weekly*, a recente fundação da Liga Distributista e recomendou obras como *The Servile State* e *The Outline of Sanity* aos que desejassem saber mais sobre o tema (2003, pp. 225-227).

Ao versar sobre o pensamento distributista, o conferencista enfatizou que o distributismo parte do homem, que é abordado em sua integralidade, ou seja, como um ser com demandas materiais e espirituais. Escreveu ainda que, para se desenvolver, este homem precisa de liberdade, conceito caro ao distributismo. Porém, a sociedade contemporânea chegou, pela

acumulação de riqueza em poucas mãos, à supressão da liberdade natural da maioria dos homens, criando assim um obstáculo para o desenvolvimento humano (2003, p. 225).

Cientes desses obstáculos enfrentados por seus contemporâneos, os distributistas objetivam impedir a acumulação de riqueza. Mais do que isso, visam a disseminação das riquezas já concentradas; o restabelecimento da propriedade limitada e justa, que é o núcleo da família e o fundamento social sólido para a liberdade.

O homem deve ser dono da sua casa, da sua terra, do seu gado, dos seus instrumentos de produção, de seus livros ou dos seus aparelhos, de toda essa riqueza justa e produtiva que o cerca de perto, a fim de ser dono de si mesmo. O homem precisa de propriedade para sua liberdade individual, para a estabilidade de sua família, para ser uma unidade consciente e eficaz na sociedade e não um simples soldado social, uma célula biológica, um elo na cadeia (LIMA, 2003, pp. 229-230).

Em seguida, o pensador brasileiro ressaltou que os distributistas nada tinham contra o desenvolvimento tecnológico, porém advogavam pelo uso racional das máquinas, de modo que estas fossem colocadas a serviço dos homens e não no lugar deles (LIMA, 2003, pp. 231-232).

Antes de concluir, Amoroso Lima sugeriu que as ideias distributistas fossem observadas no Brasil, para evitar a hipertrofia das indústrias e a acumulação desenfreada da propriedade. Na perspectiva de Amoroso Lima, o Brasil apresentava condições territoriais e sociais favoráveis à aplicação das ideias distributistas, uma vez que no país a industrialização ainda dava seus primeiros passos (2003, pp. 235-237).

Esta conferência representou um verdadeiro marco no que diz respeito à recepção das ideias distributistas no Brasil. Vários dos textos escritos sobre o assunto nas décadas seguintes, tanto por Amoroso Lima quanto por outros intelectuais, tomaram-na como ponto de partida. Além disso, após realiza-la, Amoroso Lima recebeu uma carta de Augusto Frederico Schimdt.

Li a sua conferência sobre o “distributismo” e senti toda a sinceridade da sua inquietude, que também é a minha e de todos os que neste instante do mundo querem ver com os olhos “a imagem é forçada) do coração. Há muito já que eu conheço a posição de Chesterton diante do complexo problema social, a coisa mais séria que precisa ser estudada hoje em dia, pelos homens que procura ser realistas de verdade [...].

Acho que será uma coisa muito bonita e muito boa o distributismo, mas com o destino de todas as coisas boas e bonitas, quando não vem da graça de Deus... Movimento que esbarará diante da muralha complicada em que se trancou a entupidíssima humanidade (24 abr. 1928).

Embora tenha se mostrado interessado no assunto, Schimdt parecia ter ressalvas com o distributismo. Parecia considerar o ideal pouco prático. Anos depois, em 1948, Augusto Frederico Schmidt escreveu um longo texto por meio do qual argumentou que o Brasil não

estava maduro o suficiente para o distributismo, por não possuir riquezas ou economia. Desse modo, seria necessário abrir o país para o capital estrangeiro (29, fev. 1948, p.2).

Jackson de Figueiredo foi mais empolgado do que Schmidt ao escrever a Amoroso Lima sobre a conferência de 1927.

V. me deu as melhores alegrias destes últimos tempos, e sua conferência está entre elas. Merecia um longo comentário, mas limito-me a dizer que V. poderá dar ao Brasil o que ele mais precisa: uma escola de moderação, que nada tem de medianice espiritual, e antes é feita do que há de mais profundo em harmonia com o que há de mais agudo e sutil (FIGUEIREDO, 1938, p. 84).⁴⁷

De fato, Amoroso Lima, mesmo antes de anunciar sua conversão, parecia, de fato, ter descoberto no distributismo a escola que poderia oferecer o subsídio na área econômica para o projeto de catolicização da sociedade brasileira.

Ainda nos últimos anos da década de 1920, o ideal econômico formulado por Belloc começou a ser defendido de forma intensa no Nordeste brasileiro. Essa defesa se deu por meio da pena do jornalista pernambucano Manoel Lubambo. Seus primeiros textos sobre o tema apareceram em um pequeno jornal chamado *Frei Caneca*, nos últimos meses de 1927. Em outubro, por exemplo, Lubambo escreveu um longo texto no qual apresentou as principais ideias econômicas de Chesterton. Na ocasião, lançou mão da mesma grafia utilizada por Azevedo Amaral e que também apareceu no título da transcrição da conferência de Amoroso Lima: “distributismo”. Diferente deste, que apresentou o movimento em tom informativo, Lubambo insistiu em se apresentar como “distributista” ao longo do artigo.

Nós – os distributistas – temos um conceito de propriedade: a continuação na terra do próprio homem, a extensão compreendida pelo seu círculo visual. Conceito fecundo de propriedade que contém, em si, o reconhecimento da liberdade do homem e dos limites do homem; tão contrário a um tempo à anulação da posse do socialismo como à absorção da posse do capitalismo, conceito que a Idade Média tão bem realizou (1 out. 1927, p. 3).

Ainda neste artigo, Manoel Lubambo fez uma citação ao livro *O que há de errado com o mundo*, de Chesterton. Essa citação, bem como o reconhecimento desta como a “obra de lançamento do distributismo”, é incomum. Nenhum dos autores que haviam versado sobre o distributismo no Brasil até então – Amaral e Amoroso Lima – fizeram menção a tal obra. E, na Inglaterra, *O Estado Servil* de Belloc era comumente apontado como a obra de lançamento do distributismo.

A ideia do Distributismo lançou-a Chesterton em 1910, mas não é tão nova quanto parece. Por Distributismo pode-se compreender a ideia de dar a todo o cristão uma

⁴⁷ A carta de Jackson de Figueiredo, que está contida no livro *Correspondências* (1938), é datada de 22 de julho de 1927.

casa. A idéia da pequena propriedade. [...] O pensamento é de Chesterton: “Thus the socialist says that property is already concentrated in Trusts and Stores: the only hope is to concentrate it further in the State. I say the only hope is to unconcentrate it, that is, to repent and return: the only step forward is the step backward.” (1 out. 1927, p. 3).⁴⁸

Por fim, o jornalista pernambucano ainda ressaltou a antropologia cristã que dá base ao distributismo.

[...]. Nós (distributistas) queremos para cada cristão uma casa; a pequena propriedade rural; uma organização industrial baseada em corporações; no comércio, a vitória do pequeno comerciante sobre o atacadista. O Distributismo vê o indivíduo não como o capitalismo, sujeito aos altos e aos baixos de sua capacidade de rapina, nem panoramicamente, como o socialismo, mas, mais realistamente, como uma unidade distinta, cujos interesse é preciso considerar e destacar independentemente dos interesses do milhão. E é no limitar a ambição do homem e no destacar a personalidade e os interesses do homem que está o fundo cristão do Distributismo. (1 out. 1927, p. 3).

O interesse pelo distributismo uniu Manoel Lubambo e Alceu Amoroso Lima. Ainda em 1927, os dois pensadores iniciaram um diálogo epistolar. Deste, conseguimos acesso apenas às cartas enviadas por Lubambo a Amoroso Lima, que se encontram no acervo do Centro Alceu Amoroso Lima pela Liberdade. A primeira das cartas que encontramos data de 5 de novembro de 1927. Nela, Lubambo teceu elogios aos *Estudos* de Amoroso Lima, a primeira série, publicada naquele ano. Com efeito, ressaltou o que havia de Chesterton nos escritos do autor carioca.

Não tenho nenhuma intenção de comentar o livro, porque não seria assunto para esta pequena carta. Mas a qualidade chestertoniana do seu pensamento (porque a admiração por Chesterton é clara e clara é a influência, não digo do estilo dele, mas do pensamento dele sobre o senhor). [...] Ninguém pode falar do senhor sem se lembrar de Chesterton (05 nov. 1927, p. 1).

Em uma observação ao final da carta, Lubambo escreveu: “Mando-lhe um número do *Frei Caneca*. [...] Chamo-lhe a atenção para o artigo “Distributismo”, meu. Sua impressão sobre o mesmo, [...] por carta, seria para mim um prazer. Sua impressão e suas correções” (05 nov. 1927, p. 2).

Em 8 de dezembro de 1927, após ler a conferência de Amoroso Lima sobre o distributismo, Lubambo enviou uma nova carta ao crítico literário carioca. De início, o pernambucano teceu um longo comentário acerca da grafia da palavra “distributismo”, de modo

⁴⁸ Assim, o socialista afirma que a propriedade já está concentrada nos monopólios e em grandes empresas e, portanto, a única esperança seria concentrá-la ainda mais no Estado. Mas eu digo que a única esperança é desconcentrá-la, isto é, arrependermos-nos e retornarmos, pois, o único passo adiante é o passo para trás (*tradução nossa*).

a justificar a maneira como ele havia traduzido o termo *distributism*.⁴⁹ Por fim, concordou que a forma como Amoroso Lima escrevia era a correta e garantiu que passaria a utilizá-la (08 dez. 1927, p. 1).

Em seguida, Lubambo admitiu que havia escrito sobre o distributismo com muito esforço investigativo, mas com poucas fontes (08 dez. 1927, p. 2). Por isso, teria lido a conferência de Amoroso Lima com medo de encontrar divergências entre ela e seus próprios textos. Disse não ter encontrado nenhuma grave. Ademais, Lubambo discordou de dois pontos escritos por Amoroso Lima. No primeiro, Amoroso Lima havia escrito que as conquistas dos desertos interiores do Brasil só seriam possíveis pelo estímulo a amplas iniciativas individuais. Para Lubambo, no entanto, as iniciativas individuais configurariam uma conquista das máquinas e não do povo, uma vez que uma máquina e um homem fariam o trabalho de dez homens (08 dez. 1927, p. 3). Neste trecho, o jornalista pernambucano era mais radical que Amoroso Lima quanto aos limites do uso das máquinas. Amoroso Lima também escreveu que a tradição brasileira era a da pequena propriedade. Em contrapartida, Lubambo disse que a tradição nacional é a da “grande propriedade” (08 dez. 1927, pp. 3-4). No final da carta, Lubambo solicitou ainda que Alceu Amoroso Lima lhe enviasse bibliografia sobre o distributismo, pois o tema era de seu interesse (08 dez. 1927, p. 4).

Em 1929, o Centro Dom Vital anunciou o lançamento de uma coleção de pequenos livros que seriam publicados em homenagem ao fundador da instituição. *O distributismo*, de Manoel Lubambo foi anunciado como o volume VI da “Série Jackson de Figueiredo”, que contaria com quatorze volumes. Ao que tudo indica, a maior parte das obras anunciadas nessa série nunca foi lançada. Dentre estas, está o livro de Lubambo (EDIÇÕES, 1929, p. 130).

A correspondência entre Alceu Amoroso Lima e Lubambo é extensa. A amizade entre os dois pensadores só chegou ao fim com o falecimento do pensador pernambucano, em 1943. Com o tempo, o tema das cartas passou a girar em torno da militância católica empreendida por ambos. Neste meio tempo, Amoroso Lima se tornou líder do laicato católico brasileiro. Já Manoel Lubambo, que foi ligado à Congregação Mocidade Mariana Acadêmica, atuou ativamente na fundação da primeira filial do Centro Dom Vital, a de Recife, em 1929.

⁴⁹ Lubambo explicou ter tomado como referência lógica o termo distribuição, por isso, utilizou o “i”. Mas, agora, compreendendo que a referência era “distributivo”, corrigiu a própria grafia (08 dez. 1927, p. 1).

3.3.4 A consolidação do distributismo como alternativa econômica para o Brasil

Entre as décadas de 1910 e 1920, estabilidade social e política do Brasil foi abalada por uma sucessão de acontecimentos externos. A Guerra deu início a uma crise da democracia liberal e causou uma redução nas exportações do café brasileiro. Com menos exportações, as condições de vida no país pioraram, fato que favoreceu a eclosão de greves operárias. A Revolução Russa, e seu principal efeito nacional: a fundação do Partido Comunista Brasileiro (1922), intensificou a crise da democracia e fez crescer a demanda por direitos sociais. Somase a essa conjuntura a Quebra da Bolsa de Valores de Nova Iorque, que coincidiu com uma superprodução do café brasileiro, fazendo com que os preços do produto, pilar da economia brasileira, despencassem (CARVALHO, 2016, pp. 93-94). Nesse contexto, emergiu, no Brasil, uma onda oposicionista que reuniu as reivindicações de diversos grupos sociais e as transformou em uma crítica à ordem política vigente (SKIDMORE, 1998, pp. 151-153).

Os oposicionistas viam o federalismo, base da organização política nacional, como um alimentador das oligarquias e, por isso, o atacavam duramente. Como alternativa, defendiam um governo central forte, capaz de implementar as reformas julgadas necessárias. (CARVALHO, 2016, pp. 97). O projeto dos intelectuais do Centro Dom Vital, de aumentar a influência do catolicismo na sociedade brasileira, era só um dentre muitos outros que visavam passar o país a limpo. Ainda assim, quando Amoroso Lima trouxe à tona as ideias distributistas, Jackson de Figueiredo as louvou como um possível braço econômico para a ação dos católicos que, até então, era eminentemente política e cultural (1938, p. 84).

Quando, em 1930, as forças dos estados do Rio Grande do Sul, de Minas e do Nordeste rumaram em direção à capital para depor o então presidente, Washington Luiz, e impedir a posse de Prestes, Dom Sebastião Leme, idealizador do Centro Dom Vital e da revista *A Ordem*, foi o responsável por convencer o presidente a deixar o cargo (SKIDMORE, 1998, pp. 153-155). Fiéis à tese de Jackson, que só admitia revoltas contra o Estado em caso de ataque deste à Igreja, Amoroso Lima e outros intelectuais do Centro Dom Vital se colocaram contra a Revolução de 30 e contra Revolução Constitucionalista, de 1932. Apesar dessa posição, os pensadores católicos souberam reconhecer que a ruptura com a ordem política vigente fazia desta década um período fértil para a propagação de novas ideias, dentre as quais, o distributismo.

Lima Sobrinho (1968, p. 495) afirmou que, quando chegaram ao poder, os revolucionários não possuíam um projeto capaz de coordenar as demandas dos grupos

oposicionistas. Com isso, intensificou-se a atividade intelectual no sentido de estudar a realidade social do país em busca de soluções para os problemas nacionais. Com efeito, nesse cenário, o distributismo alcançou uma posição de destaque, uma vez que foi defendido por líderes do laicato católico que escreviam para jornais de grande circulação.

Amoroso Lima se manteve firme como protagonista na propagação das ideias distributistas ao longo dos anos 1930. No alvorecer desta década o intelectual católico interessou-se especialmente pelo tema da economia e da sociologia, que estavam relacionados a concursos da Faculdade de Direito para os quais ele se preparou (LIMA, 2000, p. 231). Como reflexo desta preparação surgiram obras como *Introdução à economia moderna* (1930) e *Preparação à Sociologia* (1931).

Introdução à Economia Moderna foi escrito entre o final de 1929 e o início de 1930, portanto, no contexto da crise do capitalismo. Neste trabalho, enquanto buscou apresentar os fundamentos históricos e filosóficos do capitalismo e do socialismo, Amoroso Lima demonstrou desaprovar os dois modelos pela hipertrofia do que chamou de “economismo” e pela negação da dimensão sobrenatural do homem. Na obra, muitas menções foram feitas aos livros *Towards a Christian Sociology* (1923) e *A Guildsman's Interpretations of History* (1920), escritos pelo distributista Arthur J. Penty. Entretanto, o distributismo só foi citado na obra em poucas notas, como nas trazidas nas páginas finais do texto, por meio das quais Amoroso Lima afirmou que a discussão sobre este modelo econômico ficaria para outro volume (1961, p. 309).

Ao que tudo indica, este outro volume foi publicado em 1931, sob o título *Preparação à Sociologia*. Ao iniciar a escrita, Amoroso Lima, de fato, tinha como intenção promover uma apresentação detalhada do distributismo. Todavia, durante o processo de produção da obra, o autor preferiu tomar como tema principal as raízes filosóficas dos problemas sociais (LIMA, 1942, p. 182). Apesar da mudança na temática, o distributismo ocupou lugar de destaque neste livro.

Desse modo, enquanto versava sobre as origens das teorias econômicas modernas, o líder do laicato católico reafirmou a tese de Belloc segundo a qual o pauperismo do século XX havia sido iniciado pela expropriação das terras da Igreja por Henrique VIII (1942, p. 140). Ressaltou ainda que capitalismo e socialismo eram teorias igualmente resultantes do divórcio operado entre o homem e a propriedade, que se deu com a substituição dos valores medievais pelos modernos (1942, pp.163-164).

Ademais, Amoroso Lima reconheceu que as ideias que deram origem ao capitalismo e o socialismo sofreram evoluções desde o seu surgimento, e chegaram ao século XX com

semelhanças e discordâncias que poderiam ser melhor observadas tomando duas sociedades como modelo: a estadunidense e a russa. A primeira, se diferenciava da segunda por manter a liberdade religiosa e certo respeito à propriedade individual. Contudo, ambas tinham como pontos de contato: a- o *naturalismo como princípio*, já que repudiavam a finalidade transcendental e se baseavam em fatores econômicos e em fatores materiais e temporais; b- o *tecnicismo como meio*, ideia segundo a qual o conceito de civilização e de progresso está relacionado ao domínio da natureza para o bem estar do homem (tem a máquina como expressão concreta); e o *coletivismo de fins*, resumido ao primado da sociedade sobre o indivíduo (1942, pp. 168-172).

Para Amoroso Lima, não havia oposição real entre capitalismo e comunismo. Nas suas palavras:

O comunismo não vem negar os fundamentos do capitalismo e sim apenas os seus métodos. Não vem repudiar a obra de mecanização da vida moderna, iniciada pelo capitalismo, e sim completa-la. Não vem negar que a economia seja a base principal de todas as civilizações, mas ao contrário, sustentar que a economia é a base única de todas as civilizações. Não vem reagir contra aquele fenômeno de acumulação e concentração de capitais que Karl Marx via como fonte de todo o capitalismo moderno, mas ao contrário, apressar e universalizar a obra de concentração, acumulando todo o capital existente e concentrando toda a vida econômica nas mãos do Estado. Não vem desconsiderar as atividades comerciais e industriais, mas ao contrário, declarar que são elas as únicas produtivas, as únicas que devem constituir a nova aristocracia do trabalho que virá a substituir a aristocracia do sangue, do tempo feudal e a aristocracia do dinheiro, do tempo burguês.

O comunismo é, portanto, um desdobramento lógico do capitalismo. Uma vez aceitos os princípios básicos que justifiquem a filosofia do capitalismo, nada mais, senão o interesse, nos impede de justificar o comunismo (1942, p. 173)

Em linha com o determinismo religioso de Belloc, Amoroso Lima argumentou que “os verdadeiros campos de oposição, em nossos dias, são divididos, não por uma demarcação econômica, e sim por uma linha de divisão religiosa (1942, p. 181). Desse modo, para resolver os problemas modernos seria necessário se afastar da visão de mundo materialista que anima o capitalismo e o comunismo, e reconhecer o primado do espírito. O intelectual ressaltou ainda que a Igreja Católica é, por essência, uma instituição “sobrenaturalizadora”, capaz de guiar e de advertir os homens na busca pelas finalidades superiores. Contudo, a intervenção da Igreja na ordem social é limitada, cabendo então aos grupos secundários – família, sindicato, Estado, Sociedade das Nações, etc. – tomar as decisões que definem a saúde de cada organização social (LIMA, 1942, pp. 176-179). À ação dos corpos intermediários, sobretudo daqueles que estão entre o Estado e o indivíduo, Amoroso Lima dá o nome de “grupalismo”.

Em tópico intitulado “Distributismo: solução racional, nacional e cristã” (1942, pp. 182-187), Amoroso Lima propôs o distributismo como uma solução econômica, mas não

economista do problema social. Ou seja, é uma solução que, diferente das concepções materialistas, não reduz a vida humana à faceta econômica.

O distributismo na sua base filosófica e psicológica não é mais do que uma solução para o problema social, partindo da existência de valores morais e humanos que prevalecem sobre os valores puramente econômicos. Ao passo que o capitalismo e o socialismo consideram o homem como um ser dominado apenas pelos seus interesses materiais, *homo aeconomicus* em toda a sua pureza artificial, o distributismo o considera como um ser composto, para o qual os interesses materiais e morais se compenetraram, se distribuem, dominam alternada ou conjuntamente (LIMA, 1942, pp. 177).

Segundo Amoroso Lima, o distributismo “quer restaurar a propriedade, não como direito individual [...], mas como função social, no sentido jurídico cristão” (1942, p. 183). Até por isso, este sistema econômico representa uma revolução completa frente ao capitalismo e ao socialismo. Com efeito, o autor propôs que o distributismo é: a- racional, por atender a natureza humana ao compreender que o instinto de propriedade não é mais do que a extensão do senso de personalidade do ser humano; b- nacional, por respeitar elementos da tradição brasileira, especialmente das zonas rurais, especialmente no que diz respeito aos Estados do Sul; c- cristã, por respeitar a família e a personalidade, fazendo do homem o centro da vida econômica (1942, pp. 184-185).

Amoroso Lima concluiu sua obra indicando que a solução distributista, juntamente com o grupalismo, é uma das que melhor pode atender as exigências de uma sociedade sã, que respeita a integridade da vida humana, individual e social (1942, p. 185).

As contribuições católicas dadas por Amoroso Lima aos debates que visavam reorganizar o Estado Brasileiro não se restringiram aos livros. Durante a década de 1930, enquanto preparava suas obras, o líder do laicato católico brasileiro expôs os resultados de seus estudos em cursos e palestras. O distributismo foi o tema central de muitos dos eventos protagonizados pelo líder do laicato católico. Como exemplo, cabe citar uma série de conferências ministradas por Amoroso Lima na Escola de Belas Artes, no Rio de Janeiro, com início em dezembro de 1930. Estas conferências adiantaram a exposição do conteúdo depois publicado em *Preparação à Sociologia*.

Antes da realização do evento, uma intensa divulgação foi feita nos jornais da capital do Brasil. *O Jornal*, do qual Amoroso Lima era colaborador, publicou a programação do evento, em texto intitulado “A questão social e a solução distributista” (26 dez. 1930, p. 4). De acordo com este texto, seriam realizadas quatro conferências. Os temas eram, respectivamente: Princípios sociais; Estrutura social; Elementos sadios e patológicos da vida social; e, por fim, o Estado do mundo contemporâneo.

No final de janeiro de 1931, passadas as quatro conferências, José Francisco de Araújo Lima dissertou sobre o evento em *O Jornal*. O relato de Araújo Lima tratou mais da atmosfera do evento, propício aqueles tempos, do que sobre o conteúdo. Nesse sentido, escreveu:

O êxito ruidoso do curso de sociologia cristã professado em quatro lições pelo sr. Tristão de Ataíde na Escola de Belas Artes, é um sintoma lisonjeiro da ânsia de estudar que tortura o elemento mais selecionado de nosso meio, além de ser uma demonstração da tendência dominante quase em toda parte, no sentido da espiritualização da cultura e da recristianização do século.

É de realçar o tumulto com que representantes de todas as classes e intelectuais de todos os credos acorreram cada vez em maior número para ouvir a palavra do sociólogo católico (25 jan. 1931, p. 2).

Sobre o distributismo, abordado na última conferência, escreveu Araújo Lima:

Passa depois o sr. Tristão de Ataíde a fazer a apologia do distributismo, que é econômico, mas não economista. Sustenta que urge reagir contra o espírito de economismo, que há três séculos corrói a sociedade. É preciso colocar os valores humanos acima dos interesses: opor a disseminação da propriedade (distributismo) à concentração da propriedade (comunismo e capitalismo); restaurar a propriedade como função social (anticapitalismo e anti-socialismo). É a solução nacional, racional e cristã (25 jan. 1931, p. 2).

O interesse de Araújo Lima pelo distributismo só fez crescer nos anos seguintes. Com efeito, em 1933, este médico e político paraense publicou o livro *Amazônia – a terra e o homem*. Nesta obra, que fazia parte da Coleção Brasileira, da Companhia Editora Nacional, o autor negou o determinismo mesológico e o étnico como causas da dificuldade de desenvolvimento econômico da região amazônica. Para Araújo Lima, os problemas da Amazônia eram de caráter humano e perpassavam pela concentração da propriedade. Segundo Araújo Lima,

A solução do caso amazônico, malgrado no seu grande surto inicial de grandeza, estaria certamente no distributismo, isto é, na disseminação intensiva da pequena propriedade [...].

Com a fragmentação da grande propriedade no Amazonas, ao pequeno proprietário seria exequível o tamanho da terra, que ele zelaria como dono e cultivaria como seu legítimo beneficiário. Só assim será possível um dia a cultura intensiva de seringueiras ou de outras plantas úteis, a verdadeira cultura econômica, base de uma riqueza estável e de uma prosperidade moralmente bem orientada. Essa seria a solução do problema do trabalho, da saúde, da economia (1937, pp. 177-178).

Amoroso Lima prefaciou o livro do médico paraense. Aliás, o líder do laicato católico considerou esta obra uma confirmação de que o distributismo era exequível não só no Sul do Brasil, mas também no Norte (1937, pp. 13-14).

Em 1932, Amoroso Lima realizou, a pedido de associações católicas e/ou acadêmicas como A União de Moços Católicos, a Associação Universitária Mineira, o Centro Acadêmico da Faculdade de Direito, de Belo Horizonte, da Associação do Comércio, de Juiz de Fora, e do Centro Dom Vital, de São João d'El Rey, uma série de conferências em Minas Gerais. Os

assuntos apresentados, dentre os quais, o distributismo, foram, depois, reunidos em *Política* (1932) (UMA EXCURSÃO, 3 jul. 1932, p. 5).

Os textos e as falas de Amoroso Lima alcançaram ampla repercussão nesse contexto. Em sua nona edição, realizada em outubro de 1931, o Congresso de Crédito Popular e Agrícola apresentou, como um dos objetivos do grupo “a formação da pequena propriedade e o advento do distributismo, nos moldes preconizados pelo sr. Tristão de Ataíde” (INSTALOU-SE, 1 out. 1931, p. 3 e 6). Apesar de a maioria das menções ao ideal econômico serem positivas, o distributismo propagado por Amoroso Lima também enfrentou críticas. Uma das principais veio por meio de uma série de editoriais publicados em *O Jornal*, à época, dirigido por seu proprietário, Assis de Chateaubriand.

Inicialmente, as críticas foram apenas esboçadas, em texto que louva a ação católica liderada por Amoroso Lima como uma alternativa ao socialismo. Nesta ocasião, fala-se sobre a necessidade de abstrair “de questões relativamente secundárias, e em relações as quais objeções poderiam ser formuladas às ideias do sr. Tristão de Ataíde” (OPERARIADO, 8 set. 1932, p. 4). Nesse sentido, sem apresentar frontalmente o ponto de discordância, o editorial argumenta que tais ideias poderiam agravar o problema, mas, como “o essencial não é tanto a concretização de um programa”, o movimento encabeçado por Amoroso Lima teria contribuições úteis no sentido de propor a concórdia entre as classes (8 set. 1932, p. 4).

Dois dias depois, em editorial intitulado “Ilusão Distributista”, o ponto de divergência foi, enfim, exposto. Tratava-se do distributismo, visto como um atraso ao desenvolvimento científico e tecnológico.

Referimo-nos à ideia de promover o desenvolvimento do pequeno comércio, da pequena indústria e da pequena lavoura, como parte integrante do plano de ação econômica, social e política das forças organizadas do operariado católico. Bem sabemos que no espírito do sr. Tristão de Ataíde essa questão avulta como um dos pontos centrais da sua ideologia social [...]. O distributismo, inspirado no espetáculo certamente perturbador das contradições surgidas no sistema econômico que a máquina criou, [...] é um expediente de desespero, cuja aceitação envolveria a renúncia das possibilidades de civilização contemporânea (10 set. 1932, p. 4).

O argumento central do editorial, baseado nas experiências da Rússia e dos Estados Unidos, é o de que as inovações tecnológicas e a superprodução, características da economia industrial contemporânea, dependem da grande propriedade. Assim, os pequenos proprietários foram apresentados como um mundo de reações acanhadas que deveria ser dominado e absorvido pelas grandes empresas. Segundo a perspectiva defendida pelo editorial, o problema agrário não dizia respeito ao tamanho das propriedades, e à necessidade de modernizá-las, lançando mão da tecnologia já disponível (10 set. 1932, p. 4).

Amoroso Lima, que era colaborador de *O Jornal*, utilizou as páginas da publicação para responder aos editoriais. Com efeito, em 14 de setembro de 1932, o líder do laicato católico publicou o texto intitulado “O colapso da grande propriedade”. Neste, Amoroso Lima reconheceu que não há princípio católico que force os católicos a optarem pela pequena ou pela grande propriedade. Porém ressaltou o compromisso da Igreja com uma justiça social que não se verificava no capitalismo ou no socialismo (14 set. 1932, p. 4). Desse modo, justificou que se a pequena propriedade foi incluída em seu programa

[...] é porque julgamos que as condições do mundo moderno, a experiência da história econômica e os dados do problema social brasileiro, fazem da pequena propriedade o meio mais prático de alcançar o bem estar coletivo e de dar uma satisfação às necessidades humanas, que é o fim a que se deve destinar toda economia racional e, portanto, cristã (LIMA, 14 set. 1932, p. 4).

Depois disso, Amoroso Lima elencou três objeções do editorial que pretendia responder: i – que a civilização científica é incompatível com a pequena propriedade; ii- que o aperfeiçoamento tecnológico leva ao aniquilamento da pequena propriedade; iii- que Estados Unidos e Rússia, com a industrialização da agricultura, demonstram que a pequena propriedade é coisa do passado.

Sobre a primeira, Amoroso Lima julgou se tratar de uma afirmação gratuita e arbitrária. Posteriormente, argumentou que a civilização científica não é um bem em si, afinal, toda civilização só é boa quando contribui para o bem estar dos homens, seu aperfeiçoamento pessoal e seu progresso moral. E que a civilização contemporânea não estava cumprindo seu papel com os homens. Por fim, concluiu que não há incompatibilidade entre o progresso tecnológico e a pequena propriedade. O que havia é incompatibilidade entre a moral capitalista e a pequena propriedade (14 set. 1932, p. 4).

Sobre a segunda objeção, Amoroso Lima ressaltou que a necessidade humana que dita o progresso tecnológico e não o contrário. Deste modo, é possível que a tecnologia se adeque para atender os interesses da pequena propriedade, ao invés de aniquilar o pequeno proprietário em nome de uma organização tecnológica que vise os grandes. Como exemplo, Amoroso Lima trouxe a eletricidade, que, para se moldar às carências humanas, era levada ao mais inóspito dos cantos (14 set. 1932, p. 4).

Quanto a terceira, Amoroso Lima admitiu que na Rússia e nos Estados Unidos a pequena propriedade estava perdendo a batalha contra a concentração, mas negou que essa ação estivesse sendo sadia e benéfica. Lembrou que a centralização da propriedade, vista como antinatural e fatal, estava gerando desemprego e pobreza em países como Inglaterra e Estado Unidos. Já na

França, “o país em que o distributismo é um fato” (LIMA, 14 set. 1932, p. 4), quase todos os homens tem trabalho.

No dia seguinte à publicação do texto de Amoroso Lima, um novo editorial se propôs a responder ao líder do laicato católico. O texto é longo, mas se detém ao argumento apresentado por Amoroso Lima à segunda objeção. No editorial, tal argumento é visto, com razão, como uma meia verdade. Isto porque, de fato, na época era possível dizer que a eletricidade se moldava aos anseios dos pequenos proprietários. Contudo, Amoroso Lima ignorou o fato de que, para que seja distribuída, a eletricidade precisa ser gerada. Daí surge a necessidade de grandes hidrelétricas (HUMANIZAÇÃO, 15 set. 1932, p. 4).

Sem qualquer escrúpulo, o editorial marca posição em defesa do que chama de capitalismo corporativo. Ou seja, um capitalismo reformado, que abandonaria o individualismo egoístico em favor do ideal do serviço cristão. Esse novo capitalismo, segundo o autor do editorial, não antagonizava com o ideal cristão (HUMANIZAÇÃO, 15 set. 1932, p. 4).

No dia seguinte, em editorial com o mesmo título, *O Jornal* discordou da ideia segundo a qual são as demandas humanas que moldam a evolução tecnológica. A ideia propagada no texto é de que são os homens que condicionam suas condutas sociais, políticas e morais ao aparecimento de novas técnicas e máquinas. Por fim, sentenciou: “Julgamos ter mostrado a inviabilidade do plano distributista. A pequena indústria, a pequena lavoura e o pequeno comércio são antiguidades interessantes e pitorescas, mas que não têm mais valor eficientemente no jogo da economia contemporânea” (HUMANIZAÇÃO, 16 set. 1932, p. 4).

A defesa ao capitalismo feita em um jornal de propriedade de Chateaubriand não é uma novidade. O empresário, que comprou *O Jornal* em 1924, participou ativamente da Revolução de 1930. Após a vitória dos revolucionários, valeu-se de empréstimos públicos para acumular um império jornalístico que contava com veículos de comunicação em diversas unidades da federação. Além disso, a chegada de Vargas ao poder intensificou o processo de modernização do país e fez da industrialização da produção um assunto mais frequente. Como bem lembrou Thiago Cavalieri Mourelle, “não foi à toa que o período anterior passou a ser chamado de República Velha e a ditadura de 1937, de Estado Novo” (2012, p. 29). A despeito da discordância de Amoroso Lima com seu chefe e amigo, a propaganda distributista feita pelo líder do laicato católico continuou em obras como *Política*.

Este livro é dividido em duas partes. Na primeira delas, mais conceitual, o autor discorreu sobre os aspectos filosóficos relativos à sociedade, ao Estado, à política, à família e à Igreja. Já na segunda parte, destinada a discussão dos problemas políticos, econômicos e

espirituais brasileiros, Amoroso Lima trouxe à baila as ideias de Alberto Torres como referência a partir das quais expôs suas próprias posições. A opção de Amoroso Lima pela comparação com Torres deve-se ao fato deste ser, à época, o pensador brasileiro mais meditado e inquirido como solucionador da crise nacional e como construtor póstumo do futuro do Brasil (1956, pp. 156-157).⁵⁰

Amoroso Lima assumiu discordar completamente da filosofia política de Alberto Torres, vista como dominada pelo evolucionismo materialista de Spencer e fundamentada sobre a concepção de contrato social de Hobbes e Rousseau. Segundo Amoroso Lima, Torres julgava a sociedade como produto do interesse das pessoas, quando, na verdade, deveria ela ser vista como resultante da natureza humana, como afirmava a sociologia racional cristã (1956, pp. 158-159). Além disso, reclamou do fato de Torres ter desconsiderado a família como grupo basilar da sociedade (1956, p. 160), e de ter proposto que o Estado fosse neutro em matéria religiosa (1956, pp. 165-166).

Na perspectiva de Amoroso Lima, ao desprezar os elementos espirituais, Torres se aproximava do yankismo burguês e do soviétismo (1956, pp. 169-170). Na tentativa de delimitar as bases de um regime político brasileiro ideal, Amoroso Lima defendeu que deveria se buscar: uma população homogênea de físico e de traços psíquicos aproximados dentro da diversidade natural dos seres humanos; a manutenção da unidade nacional em todas as faces (étnica, social, política, econômica, jurídica, psíquica, espiritual) sem perda da variedade natural; uma autoridade forte que organizasse o Estado para que este pudesse promover o bem comum (1956, pp. 175-179).

Nas questões econômicas, por sua vez, Amoroso Lima tendia a concordar com as proposições de Alberto Torres. Sobre isso, escreveu o líder do laicato católico:

[...] tudo o que Alberto Torres aconselhou, em relação à nossa política econômica, está perfeitamente de acordo com os princípios doutrinários mais puros da economia cristã e tudo se enquadra admiravelmente dentro das necessidades fundamentais da formação da nacionalidade brasileira em bases econômicas próprias [...] (1956, pp. 188-189).

Segundo Amoroso Lima, embora a filiação ao evolucionismo tenha feito com que Torres não compreendesse que a raiz dos males modernos estava na inversão que se deu entre os valores morais e os materiais, o pensador falecido em 1917 conseguiu chegar a conclusões acertadas. Assim, Torres estava correto ao propor a descentralização da economia brasileira, por meio de medidas como: a redução de investimentos nos centros urbanos e do aumento da

⁵⁰ Escrevendo em meio à crise do liberalismo, que caracterizou o período Entreguerras, em *Política*, Alceu Amoroso Lima deixou patente sua admiração pela Itália fascista, cujo regime lhe parecia uma alternativa à concepção de mundo burguês – vista como agnóstica – e ao socialismo (1956, p. 13).

destinação de recursos a atividades rurais. Mesmo a atividade industrial, na perspectiva compartilhada por Torres e Amoroso Lima, deveria ser realizada no interior, onde teria que ser fiscalizada para que não reproduzisse os erros comuns aos centros urbanos – pauperismo, crises industriais, ódio entre as classes e desespirtualização das massas (1956, pp. 192-193).

Amoroso Lima afirmava concordar ainda com a ideia torreana segundo a qual a economia brasileira deveria deixar a exportação para um segundo plano, e, em vez dela, enfatizar uma economia de consumo. Este aspecto exigiria uma reorganização da propriedade, que deveria ser descentralizada de forma que o latifúndio cedesse espaço à pequena propriedade. Pela mesma lógica, pequenas empresas comerciais e indústrias também deveriam ser favorecidas frente aos grandes empreendimentos, que não seriam desapropriados, mas progressivamente limitados legislativamente (1956, pp. 194-195).

A pequena propriedade teria ainda a vantagem de combater a monocultura, cujas oscilações nos ciclos do café e da borracha já haviam comprovado a fragilidade; bem como de promover a colonização do Brasil pelos brasileiros, que deveria seguir os critérios de facilitação para a aquisição de lotes e sementes oferecidos aos estrangeiros no Sul do país (1956, pp. 200-202).

Neste ponto, é fundamental reconhecer que Amoroso Lima acenou positivamente à política econômica torreana por identificá-la com o distributismo. O trecho abaixo expressa bem essa identificação.

Quando acenamos para a solução distributista, como sendo a única que poderá [...] evitar os males do individualismo [...] e do socialismo materialista, não pretendemos importar nenhuma solução já feita ou aplicar ao Brasil apenas o que a razão pode deduzir. O distributismo já existe em todo o sul do país. O Rio Grande do Sul, Paraná, Santa Catarina, são três províncias essencialmente distributistas. Nelas, a pequena propriedade progrediu e se enraizou, permitindo o desenvolvimento econômico, sadio, humano e distribuído, como o que Alberto Torres queria ver estendido a todo o Brasil (1956, pp. 200).

A associação proposta por Amoroso Lima entre as ideias torreanas e as distributistas atravessou a sua obra. Ainda na década de 1970, o líder do laicato católico insistiu nesta ideia.

Foi por esse tempo que ele (Chesterton) desenvolveu uma teoria econômico sociológica, à qual ainda hoje me conservo mais ou menos fiel. Entusiasmado cheguei a fazer uma conferência na Escola Politécnica, a convite de seu diretor, Tobias Moscoso. Essa teoria, que iria mais tarde redescobrir em Alberto Torres, chamava-se distributismo (2000, pp. 218).

Aqui, contudo, é preciso fazer uma ressalva: não é possível afirmar que Alberto Torres tenha tido qualquer contato com as ideias distributistas. Em suas principais obras, o político e jornalista brasileiro não deu qualquer indicação de que conheceu ou se interessou pelo ideal formulado na Inglaterra. Ademais, cabe ressaltar, que Torres faleceu em 1917, antes, portanto,

do distributismo se popularizar como movimento social. Diante disso, resta-nos dizer que, pela maneira como Amoroso Lima o aborda, Torres foi uma espécie de “distributista de ocasião”.⁵¹

Amoroso Lima era reconhecido por seus pares como a referência na propagação do distributismo no Brasil. Muitos intelectuais chegaram ao tema a partir dele. Nesse sentido, além do reconhecimento de Amoroso Lima como mestre no assunto, feito por Lubambo nas cartas de 1927, outra figura que alcançaria posição relevante no cenário nacional buscou o líder do laicato católico para se aprofundar no assunto. Trata-se de Helder Câmara, que viria a se tornar arcebispo emérito de Olinda e de Recife e um dos principais defensores dos direitos humanos durante a ditadura militar.

Em carta enviada a Amoroso Lima enquanto ainda estava no seminário, Helder Câmara comentou o esboço do livro *Introdução à economia moderna*. Afirmou ter aprendido muito durante a leitura. Além disso, contou ter se reunido com mais cinco ou seis, dentre os quais Severino Sombra e Jeová Mota, para estudar de rijo a sociologia e trabalhar na questão social. É nesse ponto que suplica o seminarista:

Ajude-nos, Dr. Tristão. Tenha a bondade de indicar-nos a última palavra sobre o distributismo. Os melhores livros. Que nos sirvam mais! Por aqui não chegou um só livro de sociologia de Chesterton. Dele temos literatura. Distributismo não. Não se esqueça, ouviu? Com urgência. Dr. Tristão, pois ficamos ansiosos. Estamos cheios de ardor e temos pressas pois há mouros nas costas.

Esta carta não está datada. Os elementos presentes nela – a proximidade da ordenação de Helder Câmara comentada no texto e o esboço do livro de Amoroso Lima – indicam que é de 1931. A urgência com a qual Helder Câmara pede obras distributistas está conectada à propagação de “ideias bolchevistas”.

Helder Câmara e seu grupo não tardariam para passar da teoria à prática. Em carta datada de 12 de julho de 1931, o ainda seminarista relatou a Amoroso Lima o início de um movimento capitaneado por ele e por Sombra, voltado à organização e instrução dos trabalhadores, de modo a ensiná-los a reivindicar melhorias nas condições de vida e de trabalho sem que, com isso, caíssem no comunismo. Trata-se da Legião Cearense do Trabalho. Após comemorar o andamento das coisas e responsabilizar Amoroso Lima pelo feito, Câmara voltou a pedir orientação sobre o distributismo.

Com a graça do Bom Deus a coisa vai. Chegou de fato agora a hora de agitação. É impossível que o senhor nos abandone. Lançamo-nos por sua causa! Onde a

⁵¹ Antonio Candido trata por “radical de ocasião” o sujeito que, sem qualquer compromisso com a revolução, em algum instante da vida, fez alguma coisa por ela (1978, p. 193). Nesse sentido, embora Torres não fosse um distributista, acabou oferecendo ideias que contribuíram para a defesa daquele ideal econômico no Brasil, tornando-se, assim, um “distributista de ocasião”.

necessidade urgente do senhor nos mandar direções pelo primeiro avião. O movimento agora não é brincadeira sem consequência. Não é de artigo de jornal. Caímos n'água. Entramos de fogo a dentro e recuar agora seria um fracasso para a nossa causa. É como diz o Sombra – ou o senhor nos manda pela Panair a última palavra em livros sobre o distributismo ou se não houver livros o senhor os terá de escrever em dia e meio. Mande instruções, mande apoio, mande animação!

Ainda no primeiro ano de atuação, a Legião Cearense do Trabalho alcançou o número de 15 mil membros e fundou dezenas de escolas para instruir o operariado. Liderados por Câmara e Sombra, os membros dessa organização lançaram um jornal chamado *Legionário*, que circulou durante a década de 1930. Em um programa da organização datado de 1933, lê-se:

[...] Reconhecendo a falsa ordem que se estabeleceu no mundo com o triunfo do individualismo e vendo, tanto na organização burguesa atual como na organização comunista, as consequências lógicas do mesmo erro inicial, a Legião afirma seu repúdio ao individualismo em todas as suas formas e repele de maneira igual as duas organizações consequentes.

[...] Assim, a Legião trabalhará pelo advento de uma economia distributista e de um regime corporativo consentâneos com a nossa realidade (ORGANIZAÇÃO, 1 abr. 1933, p. 3).

A atuação dos legionários estava vinculada ao universo do trabalho. Helder Câmara era muito atuante. Logo após ser consagrado, o padre Câmara recebeu a missão de organizar os operários católicos de modo a iniciar a Juventude Operária Católica. A Legião e JOC se complementavam na fiscalização das empresas do Ceará, denunciando as práticas consideradas injustas e promovendo eventos com os trabalhadores. O discurso contrário à burguesia e ao comunismo levaram os legionários a defender Hitler como alternativa ao bolchevismo russo (PELAS NAÇÕES, 1 abr. 1933, p. 3). A proximidade com as posições integralistas levou os legionários a participarem da Ação Integralista. Helder Câmara se tornou, com a autorização do bispo local, o secretário do Setor Estudantes da AIB do Ceará.

Os intregalistas, por sua vez, formularam argumentos sobre o capitalismo, o socialismo e a propriedade privada que, em muito, se assemelham aos propostos pelos distributistas. Nesse sentido, o líder da AIB, Félix Contreiras Rodrigues (1958, p. 139), escreveu em texto que compõe a *Enciclopédia integralista*: “A estabilidade da propriedade assegura ao homem a continuidade da produção e a perpetuidade religiosa. Por esta razão, e para que todas as famílias possam ter, na medida do possível, uma propriedade imóvel [...]”.

A crítica do integralista Gustavo Barroso ao capitalismo, exposta em *O que todo integralista deve saber* (1935), também poderia ser facilmente confundida com uma obra distributista. Nela, lê-se:

Capitalismo não é a propriedade. Capitalismo é o regime em que o uso da propriedade se tornou abuso, porque cada indivíduo pode, se tiver dinheiro, especular no sentido de fraudar e oprimir os outros. Capitalismo é o regime em que o uso da propriedade se tornou desordenado, porque cada indivíduo pode agir à vontade e produzir sem se preocupar com as necessidades da coletividade, causando o desemprego, as falências, os salários ínfimos e a carestia da vida. Capitalismo é o regime em que um indivíduo ou um grupo de indivíduos pode açambarcar as propriedades por meio de *trusts*, cartéis ou monopólios. O Capitalismo, portanto, em última análise é um destruidor da propriedade.

A propriedade não deve e não pode ser suprimida. Deve e pode ser disciplinada. A propriedade é a projeção do homem no espaço, a garantia de sua velhice e a estabilidade de sua família. A propriedade é legítima quando provém do trabalho honesto e quando empregada no sentido do interesse nacional. Deve ser dada a todos quantos a mereçam sem distinção de classes (1937, p. 135).

Contudo, apesar de nos dias de hoje, muitos integralistas fazerem esforços para relacionar o distributismo e o integralismo (BARBUY, 2019, pp. 45-59), algumas considerações precisam ser feitas.

Segundo o historiador Quentin Skinner (2005, pp. 106-107), há muitos riscos em afirmar a influência de pensador ou de corrente de ideia (A) sobre autor (B) baseando-se apenas nas semelhanças das teses defendidas. Para contornar esses riscos, o historiador inglês sugeriu que algumas condições fossem verificadas antes de se propor esse tipo de relação. São elas: (i) que B reconhecidamente estudou a obra de A; (ii) que B não poderia ter encontrado as ideias em questão em qualquer outro autor que não A; e que B não poderia ter chegado sozinho a essas ideias (2005, pp. 107-108).

Lidos à luz do método proposto por Skinner, os textos integralistas que visam identificar distributismo e integralismo se mostram frágeis. Para citar um exemplo, em “Aspectos do distributismo no Brasil”, o atual presidente da AIB Victor Emanuel Vilela Barbuy escreveu que “o movimento integralista pugnou desde o início pelos ideais distributistas” (2019, p. 51). Como justificativa, usou, dentre outras, os trechos das obras de Contreiras e de Barroso que transcrevemos acima. Embora seja possível e até provável que estes autores tenham conhecido as obras distributistas de Chesterton, Belloc e mesmo a propaganda ao ideal feita por Amoroso Lima, a falta de referências mais claras faz com que se torne difícil afirmar que as críticas ao capitalismo, ao socialismo e a defesa da propriedade feita pelos integralistas tenham sido derivadas dos textos distributistas. Sobretudo em um contexto no qual muitos pensadores católicos, partindo das mesmas fontes (as encíclicas sociais e as obras tomistas), para ler os problemas nacionais.

Sobre isso, cabe ressaltar que um dos mestres de Rodrigues, Charles Gide optou pelo solidarismo para resolver os problemas sociais modernos. Além disso, em nota escrita à tradução de um livro de Gide sobre os princípios da economia, Rodrigues, sem demonstrar

conhecer o ideal econômico formulado na Inglaterra, escreveu que a doutrina cristã costumava usar o termo “distributismo” para se referir à democratização da propriedade, contudo, ele julgava o termo incorreto, por remeter ao comércio e à circulação de mercadorias. Para Rodrigues, “partilhismo” é um termo melhor. Aliás, nesta mesma nota, Rodrigues afirmou que os integralistas defendiam o “partilhismo”, que se definia pela partilha dos bens imóveis e das fontes de produção de riqueza (*apud* GIDE, 1953, p. 439).

De fato, distributismo era um termo muito utilizado pelos pensadores cristãos. Nem sempre se referia ao distributismo inglês, formulado por Belloc e propagado por Chesterton. A razão pelo intenso uso deve-se à relação entre ele e a “justiça distributiva” – justiça compreendida segundo a visão tomista e muito estimulada pelas encíclicas sociais. Por isso, em nossa tese, preferimos só tomar como apropriações do distributismo inglês os textos que se, após serem submetidos às verificações propostas por Skinner, seguiam se sustentando.

Nesse sentido, cabe destacar a obra de um intelectual católico muito atuante que conscientemente se somou às fileiras do distributismo chestertoniano: trata-se de Gustavo Corção. Até o final da década de 1930, Corção era um engenheiro sem notoriedade que atravessava uma crise existencial e buscava alento na religião. Entretanto, após ser apresentado a Amoroso Lima, sua vida mudou drasticamente. Guiado por Amoroso Lima, Corção concretizou sua conversão ao catolicismo e logo passou a ocupar um papel de destaque entre os intelectuais do Centro Dom Vital. Tal como Amoroso Lima, Corção teve seus primeiros contatos com os textos de G. K. Chesterton em meio ao seu processo de conversão e rapidamente se tornou um admirador assumido do escritor inglês (CORÇÃO, 1958, pp. 11-13).

Com efeito, no decênio que se seguiu à sua conversão, Gustavo Corção se tornou aquele que mais fez menções a Chesterton na revista *A Ordem*. Publicou traduções dos textos do escritor inglês, recomendou suas obras e interpretou seu ideário de forma a demonstrar sua similaridade com a moral católica (CORÇÃO, 1946, pp. 22-28). Chegou, inclusive, a traduzir e publicar, em 1946, o livro *The Barbarism of Berlin* (1914), de Chesterton. Obra lançada originalmente no contexto da deflagração da Grande Guerra, que versava sobre o temperamento expansionista e belicoso dos alemães. A tradução e a publicação deste livro na década de 1940 tinham como pano de fundo a recente experiência com a Alemanha governada por Hitler.

Ainda em 1946, Gustavo Corção publicou, sob o título de *Três alqueires e uma vaca*, um livro destinado a expor de forma introdutória e sistematizada as ideias de G. K. Chesterton. Este livro foi organizado de forma a apresentar as três “ideias-mestras” de Chesterton. São elas: a crítica ao racionalismo moderno, a ética das relações sociais, e, por fim, o distributismo.

Embora a parte dedicada ao distributismo seja extensa – conta com não menos que onze textos – é possível destacar, como característica dominante da visão de Corção sobre o tema, a similaridade existente entre o ideal econômico defendido por Chesterton e a Doutrina Social Católica. Assim, Corção escreveu que “Pio XI, celebrando o quadragésimo aniversário da *Rerum novarum*, de Leão XIII, formulou o programa distributista” (1958, p. 279). E que o distributismo “não é mais do que a Doutrina Social da Igreja apresentada de um modo chestertoniano” (1958, p. 259).

Corção ressaltou ainda que a defesa distributista da propriedade privada era substancialmente diferente daquela empreendida pelos capitalistas. Afinal, enquanto estes defendiam uma concepção de propriedade absoluta, para os distributistas a propriedade privada estava sujeita a limitações no que diz respeito à extensão – deveria ser pequena; possuir não mais que o tamanho necessário para atender às necessidades da família (1958, pp. 273-282).

O livro de Corção sobre Chesterton alcançou considerável repercussão. Seu lançamento foi precedido de um longo texto de autoria de Luiz Santa Cruz, publicado no *Diário de Notícias*. Nessa ocasião, *Três alqueires e uma vaca* foi descrito como o mais perfeito guia da obra de Chesterton, sobretudo do distributismo chestertoniano (CRUZ, 10 nov. 1946, p. 1 e 5). Após o lançamento do livro, muitos críticos expuseram suas impressões acerca da obra de Corção em jornais e revistas. A maior parte destas tratava o tema do distributismo de forma destacada.

Assim o fez Fábio Alves Ribeiro ao escrever, em 1947, dois textos sobre *Três alqueires e uma vaca* para o *Diário de Notícias*. O primeiro deles, publicado em 6 de abril, tratou de apresentar Gustavo Corção, Chesterton e as duas primeiras ideias-mestres do pensador inglês – a crítica ao racionalismo e a ética das relações sociais (p. 1 e 5). O segundo, datado de 27 de abril, versou especificamente sobre a última das ideias mestras de Chesterton: o distributismo (p. 2). A abordagem de Fábio Alves Ribeiro ao distributismo foi um tanto diferente das empreendidas por outros pensadores. Inclusive distanciou-se da perspectiva apresentada pelo próprio Corção. Isto porque o crítico enfatizou as diferenças entre o distributismo, o socialismo e o fascismo. Seu objetivo era corrigir os cristãos-católicos que, sem compreender as ideias trazidas nas encíclicas sociais, passavam a defender uma das posições citadas. Nesse sentido, o distributismo foi apresentado, juntamente com a democracia humanista de Jacques Maritain, como uma prova de que é possível “realizar um regime social na base da justiça e da liberdade sem cair no erro socialista, como é possível evitar o erro socialista sem apelar à impostura dos corporativismos de tipo fascista farisaicamente cristãos” (27 abr. 1947, p. 2).

Em 1937, portanto, anos antes da publicação do livro de Corção, Agamenon Magalhães, interventor de Pernambuco, nomeou Manoel Lubambo como Secretário da Fazenda. Neste cargo Lubambo idealizou e lançou a Caixa de Crédito Mobiliário Cooperativo de Pernambuco, que tinha como finalidade oferecer crédito a pequenos proprietários agrícolas e a pequenos comerciantes (LUBAMBO, 1937, p. 12). Tal programa estava de acordo com as propostas distributistas elencadas por Belloc em *An essay on the restoration of property*.

Contudo, entre os últimos anos da década de 1930 e os primeiros da década de 1940, Manoel Lubambo parece ter se afastado do distributismo e guinado para a defesa de um capitalismo renovado, pautado naquilo que o autor via como um “individualismo sadio”. Essa mudança ficou clara na obra intitulada *Capitais e Grandeza Nacional*, publicada na importante Coleção Brasileira, em 1940.

Quem fala aqui é um velho distributista, autor de um dos primeiros trabalhos aparecidos na imprensa brasileira sobre a doutrina de Chesterton e Belloc. O distributismo, porém, é uma doutrina de sabedoria e como a maior parte dos temas sociológicos está sujeito ao critério do *hic et nunc*. Assim, se hoje se pode advogar o distributismo para algumas áreas econômicas, notadamente para aquelas onde a densidade da população e a natureza das indústrias aconselham ou permitem essa solução, o mesmo não se pode fazer relativamente a maior parte das zonas de produção; aí o regime que deve predominar é a liberdade e a grande propriedade (1940, pp. 124-125).⁵²

O distributismo se fez presente em outros acontecimentos de caráter político. Em julho de 1945, em meio à redemocratização, alguns católicos, liderados pelo professor da Faculdade de Direito de São Paulo, Antônio Cesariano Júnior, fundaram o Partido Democrata Cristão. Para isso, contaram com a ajuda de Amoroso Lima, Sobral Pinto, Paulo de Sá e de outros intelectuais do Centro Dom Vital.

Amoroso Lima foi convidado para elaborar o programa do partido. Suas contribuições foram publicadas em *A Ordem*. Em texto longo, Amoroso Lima escreveu um programa completo de um partido inclinado à democracia social cristã, que tinha como principal fundamento ressignar a ordem social e política à ordem moral, garantindo os direitos básicos em busca da justiça social e do bem comum (1945, pp. 106-107).

No que diz respeito à ordem econômica, Amoroso Lima formulou um programa baseado nos princípios distributistas. Nesse sentido, o autor defendeu que a iniciativa privada deveria se curvar ao interesse coletivo, mas advertiu que o Estado só deveria interferir nas iniciativas

⁵² Em artigos publicados em 9 e 16 de março de 1941, Amoroso Lima analisou de forma crítica esta obra de Lubambo. Na ocasião, o líder do laicato católico demonstrou discordar da nova visão de mundo do pensador pernambucano, que é apresentada, inclusive, como uma utopia, fruto de uma leitura equivocada das encíclicas sociais católicas.

particulares em casos emergenciais e com ações supletivas. Além disso, defendeu que as interferências do poder público deveriam sempre proteger os pequenos frente os grandes proprietários. Nestas linhas, o líder leigo afastou tanto o capitalismo liberal quanto o socialismo (1945, p. 110).

Neste documento, Amoroso Lima expõe o que julga ser o meio ideal para a propagação da propriedade. Segundo ele:

Para a realização dessa distribuição da propriedade e dessa democracia econômica, o meio mais eficaz é a participação crescente dos empregados de toda categoria, desde os manuais aos intelectuais, tanto na administração como nos lucros das empresas empregadores (1945, p. 111).

No sentido de promover, cada vez mais, a distribuição mais equitativa da propriedade, tanto a União como os Estados e os Municípios tomarão medidas no sentido de facilitar a aquisição e a defesa da pequena propriedade agrícola, industrial e comercial, decretando leis que fixem, de antemão, com clareza e simplicidade, e tendo em vista as condições locais, qual o conceito respectivo de pequena propriedade.

Para esse mesmo fim, deve a Legislação desenvolver o crédito ao pequeno comerciante, à pequena indústria e à pequena lavoura, impedindo que sejam esmagadas as classes médias pelo peso dos impostos excessivos ou das concorrências desleais de preços (1945, p. 113)

Alceu Amoroso Lima defendeu ainda a nacionalização das empresas de recursos estratégicos, como água e energia, proteção dos trabalhadores, sobretudo das mulheres e das crianças, a criação de um programa de seguridade social, o repouso aos domingos (sempre que possível), regulamentação de preços para garantir que as classes mais baixas acessassem os produtos básicos, férias remuneradas e a criação de vilas operárias em todas as indústrias a serem instaladas no país (1945, pp. 111-113).

As ideias distributistas de Amoroso Lima foram aproveitadas pelo Partido Democrata Cristão. Isso fica claro em entrevista concedida por Paulo Sá, engenheiro e professor da Escola Politécnica, que respondia pelo partido na capital. Para este pensador, a solução dos problemas econômicos do Brasil se daria a partir de uma “política distributista, que incentive a multiplicação das pequenas propriedades, seja por meio de uma reforma, seja por uma legislação repressora dos grandes acúmulos de riqueza” (O PARTIDO, 14 jul. 1945, p. 6).

A despeito da participação na formulação do programa, Amoroso Lima e os intelectuais do Centro Dom Vital logo se afastaram do Partido Democrata Cristão. A agremiação de intelectuais era apartidária e mesmo os membros, respondendo cada um por si, optaram, em maioria, por partidos como a União Democrática Nacional ou se mantiveram próximos ao integralismo. Ademais, o partido fundado em 1945 não obteve o apoio da hierarquia católica, fato este que dificultou sua popularização nos primeiros anos. Ainda assim, as políticas voltadas

à distribuição da propriedade permaneceram no programa do partido e, nas constituintes, os políticos do partido foram favoráveis às matérias que privilegiavam a concepção católica de propriedade (privada, mas sujeita à função social).

Como exemplo, pode-se citar um discurso proferido por Amoroso Lima em setembro de 1945, no Teatro Municipal de São Paulo, onde aconteceu a concentração da Liga Eleitoral Católica. Nesse contexto, marcado pelo fim da Segunda Guerra Mundial e, conseqüentemente, pela vitória do liberalismo frente aos regimes autoritários, Amoroso Lima apareceu como franco defensor da democracia.

Não creio que jamais se hajam encontrado os homens em condições tão plásticas, como as de hoje, para recomeçarem a sua vida social em outros moldes. [...] Desejo apenas fixar um fato e definir uma posição. O fato é a ascensão das massas trabalhadoras à responsabilidade de uma participação crescente, mas que pode ou não a vir a ser equânime e efetiva na direção e nos benefícios da vida social futura. A posição é a filosofia cristã do trabalho, da cultura e da política que tem de animar essa democratização efetiva da sociedade de hoje e de amanhã, para que essa mudança não seja apenas aparente, mas profunda. E também para que os novos totalitarismos ou neo-fascismos reacionários e sub-reptícios não venham mais uma vez desfigurar o mundo (1945, pp. 176-177).

Para Amoroso Lima, o trabalho havia sido o grande vencedor da Guerra, de modo que os trabalhadores se tornaram a força social da mudança. Os burgueses, ambiciosos pela acumulação de riquezas, passaram séculos explorando os trabalhadores. Neste período, não ouviram as advertências dos sábios sobre os perigos de uma economia separada da moral. Agora, cansados da opressão, os trabalhadores articulavam uma cruzada em busca da justiça distributiva que lhes havia sido sonhada (1945, p. 179).

O líder do laicato católico explicou ainda que, embora por muito tempo, a ignorância e a má interpretação dos documentos pontifícios tenham feito com que a Igreja tivesse sido identificada com posições mais conservadoras, com uma política reacionária e com uma economia capitalista, Leão XIII havia rompido com essa visão. Assim, o papa responsável pela *Rerum novarum* expôs que haviam “coisas novas” no mundo, que exigiam novas soluções. E era no terreno dessas coisas novas que estava a revolução social, que exigia a participação dos cristãos (1945, p.182).

Enquanto discursava sobre a civilização que deveria ser buscada pelos trabalhadores, e que constariam nos programas da LEC, Amoroso Lima bradou:

Uma civilização do trabalho, em que a riqueza seja mais bem distribuída, [...], em que a propriedade seja um ideal realizável a todos os trabalhadores diligentes e honestos e não uma usurpação dos direitos de todos por alguns privilegiados (1945, p. 185).

Ao final do discurso, ao fazer menção específica a São Paulo, Amoroso Lima transpareceu que o objetivo era o ideal buscado pelo grupo.

Aqui se disseminou a propriedade, do modo mais sadio, pois como está demonstrado, pela estatística e pela história objetiva, [...] a pequena propriedade que é o ideal do distributismo cristão a que aspiramos, aqui se implantou e se estendeu [...] (1945, p. 185).

Ademais, Amoroso Lima apresentou um decálogo das reivindicações da LEC. Em meio a elas, constava: “6º - Preservação da propriedade individual limitada pelo bem comum, como base da autonomia individual e familiar” (1945, p. 187).

Este ponto era importante para Amoroso Lima, por estar em conformidade com a perspectiva católica de propriedade propagada também como base do distributismo. A Constituição de 1934, que contou com a ampla participação de deputados católicos, havia garantido o direito de propriedade e, pela primeira vez, determinava que este não poderia ser exercido contra o interesse social ou coletivo (BRASIL, 1934, Art. 113, 17). Em 1937, a Constituição de Vargas não renovou a salvaguarda ao interesse social. No artigo que regulamentava a propriedade, só havia uma garantia de indenização prévia em caso de desapropriação por necessidade ou utilidade pública (BRASIL, 1937, 122, 14). Já na Constituição de 1946, a propriedade passou a ser condicionada ao “bem-estar social” (BRASIL, 1946, 147). Todos esses pequenos avanços em relação ao reconhecimento da propriedade como função social, representavam vitórias distributistas.

Em 13 de dezembro de 1946, Amoroso Lima proferiu uma nova conferência, esta, no Instituto Interligado de Alta Cultura, no Palácio do Itamaraty. Sob o título “A Igreja e a Democracia”, o autor (1947, p. 11-37) defendeu que só a reconciliação entre a Igreja Católica e o ideal democrático seria capaz de livrar o mundo da ditadura plutocrática característica do capitalismo, e da ditadura socialista. Nesta ocasião, o distributismo foi elencado não só como meio para a realização da democracia, mas também como resultado a ser alcançado pela revolução social.

Para esse distributismo cristão e cooperativista, cujo lema é a distribuição da propriedade para a garantia da liberdade – é que devemos tender através do grupalismo, que defende a autonomia dos grupos sociais intermediários, entre o indivíduo e o Estado. Grupalismo, distributismo e cooperação, formas humanistas de convivência social, serão para nossos descendentes o fruto das nossas agonias atuais, se soubermos levar avante a corajosa reconciliação definitiva entre a verdadeira Igreja e a verdadeira Democracia (1947, p. 37).

Outro pensador a levar o distributismo para um evento político foi Carlos Lacerda (1914-1977), em 1950. Lacerda foi, quando jovem, líder do movimento estudantil. Militante comunista, foi, em 1934, o responsável por ler o manifesto no lançamento da Aliança Nacional

Libertadora. Consagrado opositor de Vargas, rompeu com o Comunismo em 1939 e, desde então, tornou-se um dos ícones da direita reacionária brasileira, que se reunia sob os símbolos da União Democrática Nacional – UDN.⁵³

Em 1950, após atuar como vereador, Lacerda ministrou uma conferência na sede da União Democrática Nacional. Esta, intitulada “A Reforma Social”, tratava da proposta de intervenção católica na Questão Social, sobretudo a partir da *Rerum novarum* e da *Quadragesimo anno*. Em determinado momento de sua fala, ao mencionar os erros do capitalismo e do socialismo, Lacerda trouxe à tona *Humanismo Social* (1949), a obra do filósofo português José Sebastião Silva Dias (1916-1994). Com efeito, lembrou que o filósofo optou pelo

Distributismo, que se propõe a salvar a propriedade, ameaçada pelo privatismo burguês e pelo coletivismo vermelho. E pela propriedade propõe-se salvar a liberdade do homem e estimular a produção de riqueza. [...] Essa doutrina está de acordo com as leis básicas: a da justiça e a da caridade (1950, p. 50).

A conferência é longa. Ao final dela, Lacerda reclamou que o partido não havia firmado posição em relação à urgente Reforma Social e que deveria logo fazer isso, ainda que a ação custasse a perda de alguns membros. Essa posição deveria, em sua visão, ser “baseada nos princípios cristãos a que estou documentadamente aludindo” (1950, p. 21).

No mesmo mês em que a conferência ministrada por Lacerda apareceu em *A Ordem*, Amoroso Lima publicou um longo texto no *Diário de Notícias*, por meio do qual buscou atualizar a sua defesa do distributismo frente aos posicionamentos da Igreja sobre a Questão Social. Assim, como já havia passado alguns anos desde a publicação das principais encíclicas sobre o assunto – a *Rerum novarum* (1891) e a *Quadragesimo anno* (1931) – Amoroso Lima sugeriu que se acompanhasse o pensamento social da Igreja a partir das principais manifestações do pontífice. Assim, se propôs a comentar as *radio-mensagens* de Pio XII, bem como outras cartas destinadas pelo líder da Igreja Católica às comunidades espalhadas pelo mundo.

Com efeito, o intelectual brasileiro extraiu dos documentos citados quatro princípios que serviriam para orientação da ação dos católicos. São eles: 1- procedência do bem comum;

⁵³ Lacerda era próximo dos intelectuais do Centro Dom Vital. Amoroso Lima e Corção tiveram papel importante na conversão de Lacerda ao catolicismo e na fundação da *Tribuna da Imprensa* – jornal de Lacerda, marcado pela oposição à Vargas e pela propaganda das posições da UDN. Corção e Amoroso Lima mantiveram, inclusive, colunas nos primeiros anos do jornal de Lacerda. Em 1952, Corção e Lacerda romperam, por conta de divergências políticas relacionadas à candidatura de Assis Chateaubriand ao Senado.

2- primazia do trabalho entre os fatores de produção; 3- autonomia das empresas; 4- multiplicação da pequena propriedade. Após explicitar como cada um dos princípios aparecia nos pronunciamentos papais, concluiu Amoroso Lima:

E o remédio contra isso [problemas advindos do capitalismo e do socialismo] é a proteção e a disseminação da pequena propriedade, como diz o papa, na sua mais recente manifestação política sobre o assunto.

“É por tudo isto que jamais nos cansamos de recomendar a disseminação progressiva da propriedade privada e das medias e pequenas empresas de iniciativa particular” (11 de setembro de 1949).

Haverá mais clara aprovação do distributismo, como solução racional entre os extremos iguais e contrários do capitalismo e do socialismo?

Eis o motivo porque dizíamos que a doutrina social da Igreja rejeita igualmente o liberalismo e o coletivismo econômico e nos propõe uma solução humana, equilibrada, sábia, tão de acordo com a natureza das coisas que se impõem a nós, como o ideal da felicidade humana que temos de impor à desordem do mundo em que vivemos. É a única que concilia o realismo e o progresso (LIMA, 29 jan. 1950, pp. 1 e 4).

A presença constante do distributismo em jornais de grande circulação e em espaços políticos relevantes confirmam a nossa hipótese de que, entre a década de 1930 e o início dos anos 50, o ideal econômico havia conquistado uma posição importante dentro do debate de ideias que acontecia no Brasil.

3.3.5 Da euforia ao lamento: o distributismo perde espaço

3.3.5.1 O momento do distributismo

Entre 1949 e 1953, Amoroso Lima se ausentou do Brasil. Passou alguns meses em Paris e rumou para os Estados Unidos, onde dirigiu o Departamento Cultural da União Pan-Americana. Este período experimentando outras culturas fez com que o autor se empolgasse cada vez mais com o distributismo. Uma prova disso se encontra no texto “De volta”, publicado na primeira página do *Diário de Notícias*, em abril de 1950.

Volto da Europa cada vez menos capitalista, cada vez menos socialista e cada vez mais distributista [...] isto é, cada vez mais confiante na multiplicação da pequena propriedade, no espírito da iniciativa, na responsabilidade pessoal, na concorrência dos mercados, na ação apenas moderadora do Estado, como árbitro e como defensor dessa multiplicidade fecunda dos direitos dos homens (23 abril 1950, pp. 1-2).

Ainda no artigo, Amoroso Lima explicou que as causas do seu entusiasmo com o ideal econômico estavam relacionadas ao fato de que a realidade europeia em muito se assemelhava a sua expectativa do que seria uma sociedade distributista.

O que vi na Europa democrática de hoje foi afinal a vitalidade dessa solução distributista. Salvo o nome, que é totalmente desconhecido, é no sentido de uma economia livre e variada que aí naturalmente a inclinação dos homens mais responsáveis. É o espetáculo do homem em trabalho, das pequenas oficinas abertas até tarde da noite, dos campos retalhados em pequenas propriedades, das cooperativas formadas pela iniciativa de consumidores e produtores [...]. Vi o distributismo em ato e não apenas em hipótese. Se a Inglaterra e a Alemanha ocidental; se a Bélgica e a Holanda; se, sobretudo a França e a Itália estão oferecendo ao mundo o espetáculo de uma Europa mais uma vez rediviva, é que estão confiantes no esforço do povo e não no dirigismo governamental ou no absolutismo de um Partido, para encontrarem uma nova forma de convivência social (23 abr. 1950, pp. 1-2).

A despeito do tom de euforia que salta do texto, em um pequeno trecho, após citar partes da conferência feita em 1927 na Escola Politécnica, o autor deixou transparecer certa frustração em relação à não realização do distributismo no Brasil. Após meados da década de 1950, seus textos sobre o distributismo foram marcados por este tom.

Não é sem certa melancolia que releio tudo isso, depois de 24 ou 25 anos passados. Continuo a pensar exatamente da mesma forma. Mas verifico que, praticamente, nada fiz para que essas ideias passassem do terreno do pensamento ao plano da sua concretização. O plano de fundar uma Liga Distributista ficou no tinteiro. E o próprio nome dessa nova posição, equidistante do capitalismo e do socialismo, é hoje praticamente desconhecido pelas novas gerações. Nós mesmos, quando continuamos a sustentar essas posições, passamos a falar em *humanismo econômico*, que parece uma linguagem mais acessível (23 abr. 1950, pp. 1-2).

De fato, como ocorreu na Inglaterra, a propagação do distributismo ficou quase que completamente restrita ao campo das ideias. Por esse motivo, em 1952, Carlos Lacerda mencionou o ideal econômico em um de seus textos por meio do qual criticou a inércia dos movimentos católicos, que, em sua visão, esforçavam-se muito na teoria e nada na prática. Com efeito, escreveu: “fala-se, por exemplo, no distributismo com a facilidade de quem não se sente obrigado a aplicá-lo” (20-21 dez. 1952, p. 4).

Em outra de suas viagens, esta ao Canadá, Amoroso Lima identificou aplicação prática do distributismo. Com efeito, em 1952, o líder do laicato católico escreveu que este país deveria servir de modelo de desenvolvimento econômico e social para o Brasil.

O Canadá é, sem qualquer dúvida, uma das nações mais equilibradas do mundo. O desenvolvimento espantoso de sua produtividade econômica – que passou de 6 bilhões de dólares, em 1939, a 18 bilhões em 1952, representou um aumento de 85% em 13 anos – se traduziu num aumento geral do nível de vida e não no enriquecimento de uns e na miséria dos outros. É certo que a tendência geral à industrialização ganhou esta tradicional nação agrícola [...]. No entanto, o equilíbrio entre as atividades econômicas não foi rompido [...]. E a tradicional tendência ao distributismo agrícola, que sempre caracterizou o Canadá, não parece afetada por esse progresso geral da economia e pelo impulso da industrialização. O número de pequenas fazendas passou, em cinquenta anos, de 500 mil para 700 mil (14 dez. 1952, p. 1).

3.3.5.2 O distributismo como alternativa ao clima de Guerra Fria

O entusiasmo de Amoroso Lima com o ideal econômico ocorreu em um período propício. A partir da análise dos jornais da época, é possível afirmar que, na década de 1950, o distributismo ganhou destaque no Brasil por seu potencial de servir como terceira via em meio ao clima de Guerra Fria. Nesse sentido, são frequentes os textos nos quais Amoroso Lima e outros autores propõem o distributismo como alternativa ao capitalismo e ao socialismo.

Em 1955, por exemplo, quando a questão do petróleo deu origem a um debate entre os que defendiam que a exploração fosse feita por grandes empresas estrangeiras ou aqueles que defendiam o monopólio do Estado brasileiro na extração do recurso, Amoroso Lima escreveu um texto no qual abordou a questão a partir da perspectiva distributista. Neste, o autor reconheceu a dificuldade em levar suas ideias à prática, pelo apego que os encarregados das decisões tinham pela plutocracia ou pelo nacionalismo. Porém, o autor acreditava que a Organização das Nações Unidas - ONU, poderia auxiliar para o atingimento daquilo que considerava ser a proposta condizente com o ideal econômico formulado por Belloc.

A solução distributista não vai optar pela iniciativa privada, só porque é contrária aos monopólios estatais, tão nocivos como os monopólios privados. Nem pelo monopólio estatal [...].

A Solução é a O.N.U. A solução é entregar a exploração do petróleo ao mesmo organismo internacional a quem já está em vias de ser entregue a exploração da energia atômica (8 maio 1955, p. 1).

Amoroso Lima justificou essa necessidade da entrega dos recursos à ONU por serem bens estratégicos, de modo que a falta prejudicaria a vida da população de países mais frágeis e, da mesma forma, a busca pelo acúmulo geraria conflitos entre as potências.

[...] se a pequena iniciativa privada não pode explorar petróleos ou átomos, e, portanto, o esquema da pequena propriedade não se aplica; se a exploração do petróleo ou dos átomos, por uma nação, em seu próprio benefício exclusivo, é o estopim tão perigoso para a harmonia e a paz universal, levando facilmente aos imperialismos [...] só há uma solução: a entrega da exploração de um elemento por natureza universal [...] a uma organização universal (8 maio 1955, p. 1).

Neste mesmo contexto, o fortalecimento dos movimentos camponeses e a crescente politização da sociedade brasileira trouxe ao primeiro plano o debate sobre a desigualdade na divisão das terras brasileiras. Em outras palavras, a questão agrária ganhou centralidade. Com efeito, em 1946, por intermédio de Luiz Carlos Prestes, o Partido Comunista Brasileiro apresentou um projeto de reforma agrária na Constituinte de 1946 (CARVALHO, 2020, pp. 57-59).

Anos depois, em 1950, os católicos sentiram a necessidade de se posicionarem sobre o assunto, inicialmente, em Pastoral intitulada “Conosco, sem nós ou contra nós se fará a reforma rural”, elaborada por Dom Inocêncio Engelke, bispo de Campanha/MG. Posteriormente, outros bispos e arcebispos do Brasil, sobretudo aqueles que atuavam no Nordeste, continuaram a publicar declarações em defesa de uma reforma agrária. Segundo Scott Mainwaring (2004, pp. 71-73), os primeiros documentos católicos eram relativamente brandos. Defendiam que as terras precisariam servir a uma função social e que os trabalhadores do campo deveriam viver de forma digna, mas rejeitavam a redistribuição compulsória das propriedades.

Em meio aos posicionamentos dos religiosos e dos leigos católicos em torno da questão agrária, o distributismo por vezes foi considerado. Em 1955, Brasília Machado Neto escreveu em o *Jornal do Comércio* (16 fev. 1955, p. 2), que embora não acreditasse no distributismo como solução única, era urgente encarar a questão agrária no Brasil.

Em 1958, na *Tribuna da Imprensa*, uma página voltada à propaganda dos feitos do deputado Paes de Barros Neto, que buscava a reeleição, destacou que o político era um católico atuante, de “orientação chestertoniana sobre a propriedade” (POVO, 20-21 set. 1958, p. 4-a). Nesta mesma página, um texto intitulado “Distributismo na Terra” falava sobre o projeto de lei encaminhado por Paes de Barros Neto à Assembleia do Estado de São Paulo, que buscava estabelecer as condições para o “distributismo das propriedades do Estado”. Tal projeto, que recebeu parecer favorável da Comissão de Justiça, mas que não chegou a virar lei, propunha um acordo entre Estado e Governo Federal para distribuir as propriedades rurais entre colonos estrangeiros. Já as propriedades urbanas que não atendessem a função social, seriam destinadas à colonização nacional (O DISTRIBUTISMO, 20-21 set. 1958, p. 4-b).

Uma propaganda parecida com a de Paes de Barros Neto surgiu em *O Globo*, em 1960. Tratava-se de um texto assinado pelo Partido Trabalhista Cristão, ainda em formação, que pedia votos para Jânio Quadros, para a eleição presidencial. Na ocasião, escreveram “Jânio Quadros – para presidente da República; ele pertence ao autêntico trabalhismo (o Cristão) que é solidarismo, distributismo, fraternalismo e social-cristianismo [...]” (29 set. 1960, p. 9). Apesar de Jânio Quadros pertencer ao Partido Democrata Cristão, que, em sua origem, havia se afirmado distributista, a menção ao distributismo em meio à citação de várias outras correntes econômicas, deixa claro o caráter meramente eleitoral do texto, que pretendia angariar os votos dos simpatizantes de cada um dos ideais.

3.3.5.3 Corção, Amoroso Lima e o acirramento dos debates políticos nas vésperas do golpe militar

Na segunda metade do século XX, o clima de Guerra Fria que pairava sobre o mundo abalou os centros de socialidade em torno dos quais os intelectuais católicos brasileiros se reuniam. Amoroso Lima abria-se cada vez mais a um diálogo com os segmentos progressistas. Corção e outros intelectuais do Centro Dom Vital assumiram uma postura mais reacionária, pautada, sobretudo, no anticomunismo.⁵⁴

Amoroso Lima e Corção eram personalidades distintas. No momento em que se conheceram, no final dos anos 1930, o primeiro já era um pensador católico consagrado. Até por isso, Corção manteve-se como discípulo de Amoroso Lima até o início da década de 1950. Em 1953, por ocasião do aniversário de 60 anos de Amoroso Lima, Corção escreveu um longo texto no *Diário de Notícias*, por meio do qual falou sobre a sua relação com o “mestre”.

Nossa primeira conversação não chegou a ser uma conversa, porque a minha falta de hábito de lidar com personagens importantes me tolhia. Eu me calava e ouvia aquele homem entusiasta, de verbo fácil e riso pronto. E envergonhava-me de ser tão diferente.

Desde então, ora mais próximos, ora mais afastados, ora em perfeito acordo, ora na boa discordância dos que têm os mesmos ideais sem, todavia, preferirem os mesmos métodos, temos trabalhado juntos, sofrido juntos, e envelhecido juntos. Dentro de três anos, se até lá chegar, será a minha vez de completar sessenta anos, atrás de Alceu Amoroso Lima, como atrás dele vivi (13 dez. 1953, p. 1).

Segundo Christiane Jalles de Paula (2015, p. 66), este artigo explicitou a importância do afastamento físico entre os dois pensadores para que Corção tivesse mais liberdade de ação e de escolhas. Assim, enquanto Amoroso Lima estava no estrangeiro, Gustavo Corção, então vice-presidente do Centro Dom Vital, assumiu a agremiação e iniciou uma reorientação desta, guinando-a novamente ao tradicionalismo religioso.

Ao retornar ao Brasil e reassumir seu cargo à frente da instituição, Amoroso Lima teve que lidar com uma dissidência entre os intelectuais que lhe eram mais próximos e o grupo

⁵⁴ Segundo Christiane Jalles de Paula (2015, pp. 173-175), Corção via as sociedades a partir de uma perspectiva hierárquica e elitista. Por isso, em sua ação anticomunista, não deu importância aos movimentos de base, como as ligas camponesas e os sindicatos. Seus antagonistas foram aqueles vistos como capazes de transformar a sociedade brasileira: o movimento estudantil, a Faculdade de Filosofia – FNFio e os isebianos.

formado pelos pensadores mais afeitos à visão de mundo de Corção (PAULA, 2015, pp. 65-66).

As divergências entre Amoroso Lima e Corção eram de ordem político-partidária ou relacionadas à atuação de ambos como intelectuais católicos, mas, inicialmente, foram amenizadas e contornadas pela forma como Amoroso Lima dirigia o Centro Dom Vital: propondo um diálogo aberto, com respeito às posições contrárias. Apesar disso, em janeiro de 1959, Amoroso Lima demonstrou, em carta à sua filha, o incomodo que o autor de *Três alqueires e uma vaca* lhe causava.

Sobre Corção, você bem sabe o que é, e não preciso repetir. Seremos sempre duas ilhas. Jamais um continente... Uma ilha que admiro como um dos mais belos exemplares da “geografia intelectual” brasileira [...], mas em cujas margens não tenho prazer nenhum de desembarcar. Prefiro admirar de longe a passear de perto. Sei que seriam passeios cheios de encostas íngremes a subir e de muitos estanhos a encontrar, e de controvérsias a deparar. E prefiro ficar de longe, admirando, a de perto... discutindo (2003, pp. 173-174).

O distanciamento entre Corção e Amoroso Lima aumentou durante o pontificado de João XXIII, iniciado em 1958, após a morte de Pio XII. Em contraposição à postura conservadora de seu antecessor, João XXIII promoveu reformas importantes na Igreja. Suas encíclicas *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963) demonstram bem a orientação deste papado. Afinal, elas propunham uma concepção de Igreja que buscava sintonia com o mundo secular moderno. Além disso, orientavam os católicos na busca pela justiça social como forma de reduzir as mazelas vividas na Terra. Ademais, convocou o Concílio Vaticano II, que objetivava atualizar a forma como a Igreja se relacionava com a sociedade da época.

Em 1961, a revista *Síntese Política Econômica e Social* trouxe o texto da *Mater et Magistra* na íntegra. Amoroso Lima e outros pensadores católicos, como Paulo Sá, Manuel Diégues Júnior e o padre Fernando Bastos d’Ávila escreveram os comentários ao documento. Para Amoroso Lima, a novidade da encíclica estava no tema da socialização. Sobre isso, o papa teria, na visão do líder do laicato católico, afastado a ideia de socialização do debate entre o socialismo/comunismo e o liberalismo. Teria ainda denunciado as desigualdades econômicas e, em casos específicos, concordado com a ingerência do Estado no campo econômico, inclusive, para garantir a função social da propriedade privada (1961, p. 30).

Em artigo publicado em 13 de agosto de 1961, Corção (p. 2 e 4) discordou dessa interpretação. Argumentou que a encíclica não inovava a doutrina, mas apenas propunha uma releitura das novas condições à luz da tradição da Igreja. Em suas críticas contundentes aos comentários, Corção não citou o nome de Amoroso Lima, mas reproduziu trechos escritos pelo

líder do laicato sobre o tema da socialização feitos na revista *Síntese*. Essa atitude exclui qualquer dúvida sobre os direcionamentos dos ataques de Corção. Por fim, Corção escreveu considerar “espantoso que tenham visto não sei o que de esquerda nas palavras de João XXIII” (13 ago. 1961, p. 4).

Em 1962, Gustavo Corção abordou o tema da reforma agrária na coluna que mantinha no *Diário de Notícias*. Em seu artigo, assumiu uma posição contrária à elite que queria conservar o *status quo*, porém, foi prudente ao apresentar seus argumentos. Admitiu o receio de corroborar ideias progressistas. Por fim, defendeu a propriedade privada a partir da perspectiva distributista, ressaltando a necessidade de difundi-la (CORÇÃO, 28 jan. 1962, p. 1).

A encíclica *Pacem in Terris* (1963) deu novo fôlego ao debate em torno da reforma agrária. Corção, novamente, demonstrou temer que o documento fosse apropriado pela esquerda. Até por isso, apressou-se em escrever que “a encíclica de João XXIII renova as afirmações clássicas, dando ênfase ao personalismo cristão” (CORÇÃO *apud* PAULA, 2015, p. 196). João XXIII faleceu naquele mesmo ano. Corção manteve a esperança de que o novo papa, Paulo VI continuasse o combate ao comunismo (CORÇÃO, 23 jun. 1963, p. 2).

Amoroso Lima também deu sua contribuição ao tema, em artigo intitulado “Distributismo”, publicado no *Jornal do Brasil*. Na ocasião, escreveu que “na hora em que o problema da reforma agrária atinge, entre nós, seu ponto de tensão extrema, ao passar da teoria à prática, fui ver uma conferência pronunciada na Escola Politécnica do Rio, em 1927, sobre o distributismo” (2 ago. 1963, p. 6). Apesar de reconhecer as mudanças no Brasil e no mundo durante os trinta anos que separavam a conferência e o artigo, Amoroso Lima não via razão para repudiar o que havia traçado. Por isso, transcreveu longos trechos da conferência, sobretudo aqueles que falavam sobre os males causados por capitalismo e socialismo. Depois disso, seguiu:

Dentre nós, a reforma agrária, de que então ninguém se ocupava, tornou-se o símbolo da atualidade e também o pomo da discórdia mais agudo de 1963. Quanto a mim, não preciso, senão, repetir as palavras pronunciadas, para mostrar que não mudei muito desde então. Só passei dos 34 aos 70. “Podemos dizer que a América é uma terra preparada para o desenvolvimento da economia distributista. E especialmente o Brasil... Se nós precisamos de uma economia de construção, para evitar os inúmeros problemas de unificação, de conquista, de desbravamento e de cultura, que ainda estão por resolver, só podemos aceitar uma reforma social que vise menos a destruir que a construir. E como o distributismo é justamente uma tentativa de solução conciliatória [...] penso que temos muito a aprender com ele... A disseminação da propriedade, a proteção do pequeno fabricante, ao pequeno lojista, às iniciativas individuais limitadas, a distribuição da propriedade rural, a multiplicação do camponês proprietário, tudo enfim que venha a quebrar a grande propriedade e a proteger a

pequena localização independente é um passo imediato para se entrar num período de economia distributista, isto é, de economia sadia, normal e descentralizada”.

Isto foi escrito há trinta e seis anos passados. Só hoje estamos entrando em um início de realização. Venha quanto antes a reforma agrária nesse ponto, da Constituição Federal, elaborada para proteger uma economia capitalista e não uma economia sadia, normal, descentralizada. Antes tarde do que nunca... (2 ago. 1963, p. 6).⁵⁵

Outro pensador a defender uma reforma agrária de caráter distributista foi Luiz Santa Cruz, que escrevia para o *Jornal do Comércio*. Em janeiro de 1964, este autor escreveu, em memória de Chesterton, o texto “O Canto do Distributismo”. Trata-se de uma apologia ao modelo agrário propagado pelo escritor inglês, formulado com base no “Sermão da Montanha” (Mt. 5-7). O texto é longo, mas cabe reproduzir alguns trechos.

Bem-aventurados os povos que o compuseram de mãos no arado, e entoam, com suas vozes, o seu próprio canto do distributismo agrário. Seus poetas e suas elites intelectuais, políticas ou trabalhadoras, não batem, em vão, no peito: “– Civilização Cristã! Civilização Cristã!” Nem carecem de rugir “– Socialismo! Socialismo!” enquanto, por mais um palmo de terra, mais algum dinheiro, ou privilégios do Partido, após sangrentas revoluções cada dia, Caim mata de fome a seu irmão Abel.

[...] Bem-aventurados os povos que souberam distribuir o Reino da Produção. Em seu canto urbano não amarga, de tão harmônicas, as velhas e sempre novas notas de seu pão de cada dia. Seus carnavais não são tristes como velórios. Mas as suas páscoas conhecem muito bem o mínimo necessário para entender e viver a Ressureição do Cristo. Bem-aventurados são esses povos que palmilham, evangélica e democraticamente, o Reino de Cristo, pois conseguiram entender o “Pai Nosso”, comendo seguro e quentinho, o “pão nosso de cada dia”.

[...] Bem-aventurados os povos que conseguiram distribuir, livremente, democraticamente, o Reino da Casa. O Reino da Casa somente os povos rurais possuem uma terra livremente lavrada, cultivando um chão de todos que dá para todos, cada vez mais do maior número, – o Reino Rural da Casa – a vila arejada e de quintal na aldeia, – a aldeia bem povoada, com suas granjas no campo, – os canteiros de legumes e de rosas, – os aviários e os chiqueiros, – o Reino da Casa, só os povos que o souberam distribuir livremente em seu canto agrário, de mãos no arado e olhos na liberdade, só esses povos bem-aventurados do distributismo rural o conhecerão (12 jan. 1964, p. 4).

Entre setembro e outubro de 1963, Tito, então presidente da Iugoslávia socialista, visitou o Brasil. Corção foi um ferrenho crítico da visita. Amoroso Lima, foi favorável. Logo se formou uma querela em torno da questão que culminou, em 10 de outubro, com Corção anunciando a sua saída da agremiação de intelectuais leigos. Levou consigo cerca de 200 associados. Em justificativa, citou a incompatibilidade entre as ideias defendidas por ele, em sua coluna, e aquilo que o presidente da agremiação vinha escrevendo.

Cheguei à conclusão de que não deveria continuar ligado ao Centro Dom Vital por causa das divergências cada vez maiores entre o que eu escrevo e o que escreve o presidente do Centro. Escrevi um artigo e uma carta tentando discutir alguns pontos. Em carta cordial, respondendo às minhas críticas, o sr. Alceu Amoroso Lima formulou

⁵⁵ Este artigo de 1963 foi compilado por Amoroso Lima em *Revolução, reação ou reforma?*, publicado no ano seguinte.

um apelo para que eu continuasse no Centro, ficando cada um de nós com plena liberdade de formular seus pontos de vista. De bom grado, aceitaria o apelo, se o Centro Dom Vital fosse uma agremiação que fizesse o apostolado do copo de leite para os comerciantes pobres, ou obra congênere. Sendo, porém, uma instituição que se propôs ao apostolado pela inteligência e pela cultura, achei que dávamos ao público um estranho espetáculo. [...] Não veja o leitor nessa atitude nenhuma intransigência minha contra o direito de opinar. [...]. Mas a vida da inteligência, sobretudo para o católico, tem polarização marcada pelo desejo maior de unidade de maior nitidez nas posições. [...] O apostolado pela cultura e pela inteligência não se faz em termos de disponibilidade. Quase diria que se faz em termos de prisão [...] (CORÇÃO, 10 out. 1963, p. 2).

Desde o início da contenda, Amoroso Lima não respondeu publicamente a Corção. Em sua correspondência, no entanto, o autor falava a sua filha sobre o distanciamento com os católicos que negavam a liberdade, dentre os quais, Gustavo Corção.

A paixão pela liberdade, esta sim, é a minha grande paixão interior que só tem crescido com os anos. E acredito que seja o clima da minha velhice. Todas as minhas alergias de hoje, em face de pessoas, de ideias, estão na proporção indireta de sua negação da liberdade. Se hoje tenho mais reservas do que há dez anos em relação aos Estados Unidos é que vejo neles a intolerância crescendo e a liberdade ser apenas um nome ou um artigo de cartaz e reclame. A minha idiossincrasia atual pelo Corção ou pelo Carlos Lacerda ou pelo Schmidt, etc., etc., está toda contida nessa paixão da liberdade que vejo em todos eles ceder ao medo da liberdade e ao culto da autoridade, desde que essa autoridade seja para... combater o comunismo, por exemplo. Que eles o rejeitem, com razão, por ser contra a liberdade, mas que entendam que para combatê-lo vale tudo, inclusive acabar com a liberdade, isto não! (2003, pp. 543-544).⁵⁶

Entre 1963 e 1964, a tensão política entre a esquerda e a direita se agravou no Brasil. Parte considerável dos grupos de leigos católicos haviam guinado à esquerda. A Juventude Universitária Católica (JUC) havia declarado apoio a Fidel Castro no contexto da Revolução Cubana. Corção e outros anticomunistas enrijeceram as suas críticas aos católicos de esquerda e intensificaram o alarde sobre o perigo comunista no Brasil.

Amoroso Lima, por sua vez, não escondia a sua preocupação com o futuro político do país. Temia o golpe vindo dos militares para afastar João Goulart. Legalista, chegou a escrever em setembro de 1963 que, caso o próprio Jango desse um golpe, ele atribuiria a culpa aos adversários do presidente, que criaram um clima insustentável (2003, pp. 579-580). As eleições para presidente eram, ao mesmo tempo, o fio de esperança que restava ao autor, mas também um motivo de angústia. A esperança se devia à possibilidade de manutenção do regime democrático, tão ameaçado. A angústia se devia ao fato de que nenhuma das opções viáveis, Juscelino Kubitschek ou Carlos Lacerda lhe pareciam suficientemente boas. O primeiro, era apontado por Amoroso Lima como um o responsável pelo descalabro financeiro do país. Já

⁵⁶ A carta citada data de 25 de março de 1963.

Lacerda, era rechaçado por agravar violentamente a cisão direita-esquerda, escalando uma revolução que poderia ser fascista ou comunista (2003, pp. 554-555).

Em seus artigos, Amoroso Lima pregava uma solução dialogal, com os dois lados cedendo em prol do bem comum:

Se conseguirmos por ordem em nossas finanças, sem prejuízo da economia das reformas e da liberdade, teremos feito a revolução “à brasileira”, que estará então na linha da nossa história e de nossas características como civilização.

Para isso é indispensável um esforço comum, uma renúncia recíproca a certos pontos-de-vista pessoais, especialmente aos ressentimentos e às paixões que se desencadearam entre nós, depois da desastrosa renúncia do Sr. Jânio Quadros. Esse esforço comum supõe uma colaboração do Governo e da Oposição, um entendimento expresso entre Governos estaduais e federal, uma compreensão das exigências tributárias imprescindíveis, uma harmonia, por mais difícil que seja, entre um Poder Executivo preocupado com reformas de base exigidas pelo povo e um Poder Legislativo conservador e pegado a estruturas econômicas existentes. Tudo isso, que em tempo de paz pode ser adiado ou realizado a longo prazo, em tempo de guerra se torna imperativo e urgente (25 abr. 1963, p. 2).

Amoroso Lima era um apoiador das reformas de base, defendidas por João Goulart no Comício da Central do Brasil, em 13 de março de 1964. Na ocasião, houve inclusive um apelo aos católicos, uma vez que João Goulart citou João XXIII entre as suas justificativas para as medidas que propunha.

O inolvidável Papa João XXIII é quem nos ensina que a dignidade da pessoa humana exige normalmente como fundamento natural para a vida, o direito ao uso dos bens da terra, ao qual corresponde a obrigação fundamental de conceder uma propriedade privada a todos.

É dentro desta autêntica doutrina cristã que o governo brasileiro vem procurando situar a sua política social, particularmente a que diz respeito à nossa realidade agrária.

O cristianismo nunca foi o escudo para os privilégios condenados pelos Santos Padres. Nem os rosários podem ser erguidos como armas contra os que reclamam a disseminação da propriedade privada da terra, ainda em mãos de uns poucos afortunados.

Àqueles que reclamam do Presidente de República uma palavra tranquilizadora para a Nação, o que posso dizer-lhes é que só conquistaremos a paz social pela justiça social (GOULART, 13 mar. 1964).

Poucos dias depois, em 21 de março, Juscelino Kubitschek, abordou o tema da reforma agrária, em discurso proferido na convenção nacional do PSD, no Rio de Janeiro, e transcrito integralmente no *Diário de Notícias*. Em sua fala, de caráter estritamente anticomunista, J.K. afirmou estar comprometido com uma reforma agrária aos moldes do distributismo econômico. Com o intuito de demonstrar que o tema lhe era uma preocupação antiga, o candidato acenou para uma mensagem que enviou, enquanto presidente, à Assembleia Nacional, em 15 de março de 1956 (KUBITSCHKEK, 22 mar. 1964, pp. 1-2). Nesta, teria escrito:

[...] escudada nos princípios constitucionais do distributismo econômico, objetiva fundamentalmente propiciar aos trabalhadores agrários o acesso à propriedade, de modo que se evite a proletarização das massas rurais e se anulem os efeitos anti-econômicos e anti-sociais da exploração da terra [...].

Acredito que toda medida tendente à efetivação de reforma agrária no país deverá ser precedida de debate construtivo, em que se confrontem e ponderem os argumentos de todas as classes interessadas (*apud* KUBITSCHEK, 22 mar. 1964, pp. 1-2).

No restante do seu discurso, J. K. admitiu que as circunstâncias e a falta de amadurecimento da população acerca da questão da terra impediram a realização da reforma agrária em seu primeiro governo. Porém, afirmando que, em seu próximo mandato, priorizaria o campo, o candidato reafirmou seu compromisso com a redistribuição da terra que se daria de forma pacífica, pautada na concórdia e nos valores cristãos (KUBITSCHEK, 22 mar. 1964, pp. 1-2).

Apesar da menção ao distributismo, Amoroso Lima não se mostrou mais empolgado com a candidatura de Juscelino. Em 28 de março daquele ano, escreveu a sua filha que, apesar de todo o seu passado de leviandade e de irresponsabilidade nas contas públicas, a atmosfera de radicalização fazia de Kubstischek o candidato do centro (2003, pp. 722-725).

A eleição não aconteceu. Os militares iniciaram a tomada do poder em 31 de março de 1964. Amoroso Lima logo se colocou contra o golpe na democracia. Corção, por sua vez, comemorou o que chamou de “vitória dos democratas contra os comunistas”. Mas achava a deposição de João Goulart pouco. Clamava por ações moralizadoras, como a extinção da UNE, do Iseb e a demissão de funcionários públicos identificados como “comunistas”. (PAULA, 2015, pp. 205-206).

3.3.5.4 Distributismo em tempos de ditadura: uma impossibilidade

Quando os militares ascenderam ao poder, o Centro Dom Vital ainda sentia os efeitos do esvaziamento causado com a saída de Corção. A revista *A Ordem* foi suspensa em 1964, por falta de recursos. Em 1966, Amoroso Lima afastou-se da direção do Centro. Na época, suas posições contrárias ao governo militar e a sua proximidade com personagens perseguidas pelo regime, como Frei Beto e Dom Helder Câmara, fizeram do pensador um alvo. Embora tenha mantido a decisão de não responder a seus adversários, Amoroso Lima expôs seu desapontamento com Corção em carta a sua filha datada de 21 de fevereiro de 1966: “hoje em

dia tudo que se pareça com o Corção passa logo em mim a pisar... do outro lado. Até Chesterton!” (2003, p. 1101).

Chesterton e o distributismo se tonaram temas escassos no Brasil governado pelos militares. As questões políticas eram urgentes. Corção pouco falou sobre o autor inglês.⁵⁷ Sobre o distributismo, quase nada. Alceu Amoroso Lima também passou a se debruçar principalmente sobre as questões políticas. Contudo, vez ou outra, lançava um artigo sobre o ideal econômico.

Assim o fez, por exemplo, em “SSSS”, artigo publicado em julho de 1965. Neste, Amoroso Lima argumentou que não seriam os latifundiários por trás do golpe de 1º de abril que realizariam a reforma agrária. Em crítica aos latifúndios, vistos como os maiores inimigos do progresso nacional e da justiça social, Amoroso Lima lembrou que o “nosso velho distributismo acredita no valor moral da propriedade, quando contida nos limites humanos (e é só por isso que a propriedade se justifica” (8 jul. 1965, p. 1).

Naquela época, o governo militar havia lançado o Estatuto da Terra, que definia as bases para uma reforma agrária no Brasil. Este documento, segundo a visão de Amoroso Lima, estava alcançando apenas tímidos efeitos, de modo que não resultaria no distributismo ou na reforma agrária. Ciente do descompromisso dos militares com as questões sociais, Amoroso Lima escreveu que restava apenas apelar para tudo o que colaborasse para a ascensão das massas trabalhadoras agrícolas, à espera de um governo que se dispusesse a empreender a urgente reforma na posse da terra. Nesse sentido, o autor louvou os esforços da Associação Brasileira de Crédito e Assistência Rural (ABCAR), sobretudo a Extensão Rural, que por meio da criação de clubes para adolescentes, chamados “Saber, Sentir, Saúde e Servir”, oferecia um ambiente no qual os jovens podiam confrontar suas experiências no campo, melhorar seu nível técnico, praticar o espírito de comunidade, estimular o espírito de liderança e a eficiência no trabalho. Na época, havia mais de 500 desses clubes, dando assistência a cerca de 15 mil jovens (8 jul. 1965, p. 1).

Ao final do artigo, Amoroso Lima se opôs aos católicos que, agindo de forma reacionária, colocavam-se contra a reforma agrária. Nesse sentido, escreveu: “O que não é possível é continuarmos a pensar que a reforma agrária é uma ponta de lança do comunismo ou uma questão de consciência... (8 jul. 1965, p. 1).

⁵⁷ Em 1974, por exemplo, no centenário do nascimento de Chesterton, Corção publicou um texto sobre o escritor inglês em *O Globo* (06 jun. 1974, p. 1).

Em palavras parecidas Amoroso Lima retornaria ao tema do distributismo, em 1966, em artigo intitulado “Do distributismo ao realismo econômico”. Em tal texto, além de relembrar da conferência na Escola Politécnica, reafirmar os princípios distributistas e discorrer sobre a identificação do ideal econômico e da Doutrina Social Católica, Amoroso Lima o autor falou sobre a dificuldade de propor uma teoria realista em um mundo marcado pela dualidade entre capitalismo e socialismo.

Por muitos anos procuramos pregar, entre nós, a Doutrina Social da Igreja, já convictos de que o distributismo era apenas um de seus aspectos – o da distribuição racional da propriedade e não a sua expressão completa. A preocupação de objetividade e de multilateralidade caracteriza sempre as posições oficiais da Igreja, em face dos grandes problemas humanos. Daí a sua aparente hesitação ou dubiedade em face do problema social. É fácil ser individualista ou coletivista, optar pelo liberalismo capitalista ou pelo socialismo comunista. Difícil é ser realista. [...] (21 abr. 1966).

Segundo Amoroso Lima, os católicos brasileiros estavam de tal forma impregnados pelo liberalismo capitalista que, ao ouvirem falar em Doutrina Social da Igreja, gritavam “lobo, lobo, isto é, por... comunismo, comunismo” (21 abr. 1966). Mas, para o autor, isso não era motivo para esmorecer, e sim para divulgar cada vez mais as encíclicas de João XXIII.

No final de 1966, aconteceu o Congresso do Movimento Familiar Cristão. Amoroso Lima escreveu um texto sobre o conceito de família, para se contrapor ao que chamou de “neofeudalismo doméstico”, ou seja, a família fechada, autoritária, patrimonial e procriadora que era defendida pelo reacionarismo contra-revolucionário. Segundo Amoroso Lima, a família nova, para o mundo novo, deveria ser aberta, compassiva, acolhedora e participante. Agir por amor, e não pela condenação. Pelo convívio, mais do que pelo isolamento. Nela, a autoridade não deve estar centrada na figura do homem, mas sim partilhada pela mulher e pelos filhos (2 dez. 1966, p. 1).

Para Amoroso Lima, a obsessão patrimonial deveria ceder espaço a uma concepção instrumental dos meios de vida para a sustentação da família. Nesse sentido, o distributismo entra como alternativa para a economia da família. Sobre isso, escreveu o autor que “quando o distributismo prega a multiplicação das pequenas propriedades domésticas, não o faz em defesa do patrimonialismo da grande família latifundiária ou industrial, mas sim da liberdade doméstica” (2 dez. 1966, p. 1).

Na década de 1970, Amoroso Lima aparece como, talvez, o último dos distributistas. Sua voz na defesa do tema é quase solitária. Foi neste contexto que o autor concedeu uma série de entrevistas à Medeiros Lima, publicadas em *Memórias improvisadas* (1973). Nestas,

Amoroso Lima discorreu vastamente sobre o distributismo, assumindo-se fiel ao modelo econômico pensado por Belloc e difundido por Chesterton (2000, pp. 218-219).

Entre 1968 e 1973, o Produto Interno Bruto brasileiro cresceu expressivamente. Neste contexto, os números da economia nacional foram tão positivos que passaram a ser identificados como um “o milagre econômico”. Apesar dos boletins econômicos, a população brasileira não parecia estar experimentando melhores condições de vida. Essa situação gerou um debate sobre a necessidade de “distribuir” a riqueza gerada no Brasil. Com efeito, muitas menções ao termo “distributismo” aparecem nos jornais deste período, entretanto, a maior parte delas diz respeito à implementação de programas assistencialistas (BRANCO, 18 fev. 1972, p. 4).

Amoroso Lima não ficou alheio a este debate. Em artigo intitulado “Boom”, o líder do laicato católico reclamou do caráter fantasioso dos números da economia brasileira. Trouxe à baila um relatório do Fundo das Nações Unidas para a Infância – UNICEF e um texto publicado no *The Wall Street Journal*, ambos apontando o crescimento do abismo entre os mais ricos e os mais pobres no Brasil e no mundo. Enquanto chamava a atenção para a necessidade de olhar para a população que não usufruía da riqueza produzida no país, Amoroso Lima escreveu “sempre fui distributista, segundo as teorias de Chesterton e Belloc [...] e não concentracionista, segundo o modelo dos conglomerados oficialmente recomendados pela política econômica vigente (16 jun. 1972, p. 1).

A posição distributista de Amoroso Lima incomodou o ex-ministro da fazenda Eugênio Gudin, que, em artigo publicado no *O Globo*, falou do líder do laicato católico como alguém que, sem disciplina mental para equacionar os problemas no espaço e no tempo, não conseguia compreender que o governo militar havia assumido um país em estado caótico e que estava tendo sucesso não só criação de riqueza, mas também na distribuição de renda por meio dos incrementos nos salários. Em tom agressivo, Gudin fez pouco caso da inclinação de Amoroso Lima ao distributismo, da relação do pensador católico com figuras como Hélder Câmara, e, por fim, afirmou que as reflexões expostas em *O Globo* não se enquadravam “nas categorias mentais dos católicos de esquerda” (16 fev. 1973, p. 2).

Em meio à fase mais violenta da ditadura, os chamados “Anos de chumbo”, Amoroso Lima culpou o liberalismo econômico pela decadência do liberalismo político. Visando oferecer uma alternativa ao problema, o pensador sugeriu que “o socialismo democrático – que representa o verdadeiro distributismo realista – [...] pode conservar o que de bom nos legou o

liberalismo político e substituir o que há de mal no liberalismo econômico” (LIMA, 26 jun. 1970, p. 1).

A defesa explícita de uma identificação entre o distributismo e o socialismo democrático é uma novidade na obra de Amoroso Lima. Aqui, o pensador, frustrado pela impossibilidade de aplicação do distributismo em um contexto marcado pelo anticomunismo e em um país governado por militares mais interessados na manutenção do *status quo* do que em mudanças estruturais, passa a priorizar a defesa de uma social-democracia. Ou seja, o que Amoroso Lima chama de socialismo democrático nada mais é do que a intervenção do Estado na economia para garantir a justiça social (26 jun. 1970, p. 1).

A intervenção, quando visa distribuir as propriedades, está em acordo com o distributismo formulado na Inglaterra. Já a criação de uma social-democracia, parecia estar na esteira daquilo que Belloc chamou de “Estado servil” – uma sociedade capitalista, com leis que garantiam o mínimo necessário ao proletário, de modo a reduzir as tensões que culminariam na substituição do modelo econômico.

Em artigo de 1973, explicou que, ao defender o socialismo democrático, no sentido de buscar e mais equitativa distribuição de riquezas, ele estava optando pela “concretização viável daquele distributismo chestertoniano que pregou desde 1926 pelo menos” (LIMA, 28 set. 1973, p. 1). Contudo, o pensador católico continuava a advertir sobre os riscos da concentração e do monopólio político, que levariam ao comunismo autoritário (LIMA, 2 fev. 1973, p. 1).

Tais textos, deixam claro que Amoroso Lima permanecia um distributista, porém, como compreendia que as contingências limitavam a realização plena do ideal formulado por Belloc, aceitava o “socialismo democrático”. Com efeito, em 1977, o autor reafirmou sua adesão ao distributismo.

Sou acusado de ventoinha. De ter mudado muito ao longo de uma vida. Mudei mesmo. Dizem os meus caros inimigos que para pior. A intenção era exatamente a oposta. Só Deus sabe qual a versão verdadeira. Seja ela qual for, o fato é que, revendo por acaso páginas escritas há precisamente meio século, em 1926 e 1927, encontro, lado a lado, dois pequenos ensaios que hoje eu subscreveria do princípio ao fim. Um sobre o distributismo e outro sobre São Francisco de Assis (LIMA, 19 ago. 1977, p. 11).

Em abril de 1980, as publicações da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil sobre o problema da terra levaram Amoroso Lima a usar o seu espaço no *Jornal do Brasil* para publicar dois artigos sobre o distributismo. No primeiro deles, o autor reproduziu os trechos da conferência de 1926 que introduziam o distributismo no debate entre as alternativas ao capitalismo e ao socialismo (LIMA, 17 abr. 1980, p. 11).

No segundo, Amoroso Lima voltou a reproduzir partes da conferência de 1926. Dessa vez, no entanto, selecionou as partes que falavam sobre como o Brasil possuía características favoráveis à aplicação do distributismo. Por fim, elencou algumas medidas que haviam sido publicadas em 1932, em *Política*. Tais medidas, ao seu ver, ainda pareciam razoáveis em 1980. Eram elas:

1. Facilitar a aquisição e defesa da pequena propriedade agrícola, do pequeno comércio e da pequena indústria;
2. Empreender uma colonização sistemática das terras devolutas do interior, para os nacionais;
3. Estimular a saída da cidade para o campo e dificultar a localização e ampliação das grandes cidades;
4. Proteger as pequenas cidades, pela concessão de créditos municipais e outras medidas;
5. Construir ou auxiliar a construção de estradas de rodagem, irradiando das vias férreas e ligando os pequenos núcleos de população;
6. Favorecer a policultura;
7. Promover a descentralização industrial;
8. Organizar o trabalho nacional por meio de leis sociais apropriadas, que progressivamente estabeleçam um regime de justiça social, compreendendo a organização do corporativismo livre ([...] o justo salário vital, os seguros sociais de toda espécie, habitações operárias, conselhos de empresas compostos de operários e patrões, etc.);
9. Desenvolvimento do crédito ao pequeno comércio, indústria e lavoura;
10. Nacionalização gradativa das empresas de energia elétrica;
11. Fiscalização e mesmo nacionalização progressiva das empresas de transporte, crédito bancário, mineração e de pesca;
12. Substituição do sorteio militar pelo serviço militar agrícola de um ano (18 abr. 1980, p. 11).

Esta foi uma das últimas vezes que Amoroso Lima discorreu de forma mais longa sobre o distributismo. Em 1981, o autor tocou tangencialmente no ideal econômico em artigos como “A pirâmide e a base”, no qual versou sobre os grupos sociais que formam a sociedade brasileira, Amoroso Lima colocou-se como “devoto do distributismo chestertoniano” (8 jan. 1981, p. 12).

Poucos depois, em 1983, o Amoroso Lima faleceu. Com a morte de Amoroso Lima o distributismo desapareceu dos debates travados na imprensa brasileira. A constância com a qual o líder do laicato católico difundiu o distributismo ao longo de sua trajetória fez com que Alessandro Garcia da Silva o reconhecesse, não só como alguém influenciado pelo distributismo, mas sim como um verdadeiro distributista brasileiro (SILVA, 2008, p. 86).

Amoroso Lima não viu o distributismo se realizar no Brasil. Porém, por sua importância como líder do laicato católico, por sua intensa participação na imprensa e, principalmente, por sua insistência na defesa de uma sociedade cristã, formada por pequenos proprietários, Amoroso Lima, auxiliado por geração de intelectuais leigos que orbitavam ao seu redor, conseguiu marcar a posição distributista nos debates políticos e sociais do século passado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o objetivo de investigar a recepção e a apropriação do distributismo no Brasil, a partir da atuação de Alceu Amoroso Lima, entre 1926 e 1983, lançamo-nos em uma intensa pesquisa que se estendeu pelos últimos quatro anos. Em meio a esta, servimo-nos de correspondências recebidas por Amoroso Lima, livros produzidos pelo líder do laicato católico brasileiro e outros intelectuais de sua geração que se interessaram pelo distributismo e mergulhamos, sobretudo, nos textos escritos e publicados por estes pensadores em jornais e revistas ao longo do século XX. Tais fontes foram analisadas segundo os princípios metodológicos de Jauss, Pocock, Skinner. Além disso, lançamos mãos dos conceitos formulados por Sirinelli, sobretudo dos destinados ao estudo da história dos intelectuais.

Deste processo, que culminou na escrita da presente tese, foi possível tirar algumas conclusões. A primeira delas diz respeito à comprovação da centralidade da figura de Amoroso Lima na propagação do distributismo no Brasil. Ora, quando iniciamos os estudos acerca do distributismo, antes mesmo da formulação do projeto de pesquisa, pretendíamos tratar do tema a partir das menções feitas por diversos pensadores brasileiros, mas sem definir um para servir de linha mestra do estudo. Os primeiros contatos com as fontes apontaram Amoroso Lima como aquele que mais versou sobre o assunto. Contudo, uma análise mais atenta das fontes revelou, não só que o autor esteve dentre os primeiros a trazer o distributismo à tona no país, como também foi aquele que, de certa forma, moldou a maneira como o ideal econômico foi pensado e propagado em terras brasileiras.

Nesse sentido, cabe lembrar das cartas enviadas por Manoel Lubambo a Amoroso Lima, em 1927, nas quais o primeiro a assumir ter lido a conferência proferida por Amoroso Lima com receio de encontrar discordâncias. Ou quando, nestas mesmas cartas, Lubambo admitiu modificar a tradução do termo “*distributism*”, passando a usar a mesma grafia que Amoroso Lima. É forçoso trazer ainda o programa apresentado no Congresso de Crédito Popular e Agrícola, que afirmava buscar um “distributismo, nos moldes preconizados pelo sr. Tristão de Ataíde” (INSTALOU-SE, 1 out. 1931, p. 3 e 6). Esta forma de tratar do assunto é apenas um exemplo dentre muitas outras nas quais o ideal econômico apareceu não como o distributismo de Chesterton, mas sim, como o distributismo de Amoroso Lima.

Chesterton foi a porta de entrada do distributismo no Brasil. Amoroso Lima chegou ao tema a partir dele. No entanto, relutamos em dizer que o distributismo defendido no país era puramente “chestertoniano”. Afinal, o grande propagador do tema era um conhecedor do

distributismo, leitor de obras de diferentes distributistas ingleses, assinante da *G. K.'s Weekly*, correspondente de Hilaire Belloc, e que, no que diz respeito à forma, pareceu mais alinhado com o estilo de Belloc do que com o de Chesterton. Afirmamos isso com base na maneira escolhida por Amoroso Lima para expor seus argumentos: de modo sistemático, a partir de conceitos filosóficos e sociológicos e de digressões na História, ressaltando sempre o que havia de cristão no ideal econômico. De Chesterton, Amoroso Lima carregou mais o espírito conciliador e a admiração pela liberdade.

Não queremos, com isso, dizer que o distributismo brasileiro foi puramente “bellociano”, mas sim que não divergia em matéria de princípios do distributismo inglês. Nesse sentido, até por abordar o ideal econômico quase sempre de forma introdutória, apresentando os pilares filosóficos e econômicos do distributismo, acreditamos que a maioria dos textos de Amoroso Lima agradariam a Chesterton, a Belloc e a outros distributistas, sobretudo por sua ortodoxia à versão inglesa do ideal.

Nas vezes que Amoroso Lima buscou uma aplicação do distributismo a uma questão cara ao Brasil, o líder do laicato brasileiro o fez em concordância com as discussões sobre temas parecidos que haviam ocorrido na Inglaterra. Como exemplo, cabe citar a solução de Alceu sobre o Petróleo. Os distributistas ingleses, consideravam que os recursos estratégicos deveriam ser tutelados pelo Estado. Alceu, apenas considerou o Petróleo como um recurso de interesse supranacional e, por isso, sugeriu a entrega da administração deste recurso à uma organização internacional.

A disputa travada entre os distributistas ingleses, sobre a possibilidade de dialogarem ou não com uma sociedade urbana e sobre a permissão ou não do uso de máquinas, não prosperou no Brasil. Apesar da carta de Lubambo a Amoroso Lima, na qual o pernambucano ressaltou o fato de uma máquina e um homem ocuparem o lugar de muitos homens na produção agrícola, e da tentativa dos editoriais de *O Jornal* de imprimir no distributismo um caráter contrário às inovações tecnológicas, Amoroso Lima e os intelectuais de sua geração que se interessaram pelo tema assumiram uma posição de abertura à tecnologia, desde que esta fosse colocada a serviço do homem. Postura, aliás, em conformidade com a de Chesterton.

Como se vê, ao compararmos o distributismo inglês do brasileiro, há similaridades, sobretudo no que toca os princípios, e especificidades, principalmente motivadas por questões contingenciais. Nesse sentido, é fundamental reconhecer que Belloc tratava o distributismo como a posição econômica católica. Contudo, essa não foi a tônica entre os membros da Liga Distributista, que mencionavam relativamente pouco a Igreja Católica em suas propagandas do

modelo econômico. No Brasil, Amoroso Lima e seus pares insistiram em afirmar que o modelo econômico estava em conformidade com os ensinamentos sociais católicos. Acreditamos que isso se deve ao fato de que, na Inglaterra, país no qual a população contava com uma maioria de anglicanos e com muitos socialistas, não seria proveitoso buscar legitimar o modelo econômico a partir, por exemplo, dos textos pontifícios. Em compensação, no Brasil do século XX, a população era hegemonicamente católica, de modo que era bom para o distributismo ser apresentado como um modelo em pleno acordo com a doutrina católica.⁵⁸

No Brasil, não surgiu um paralelo à Liga Distributista ou a *G. K.'s Weekly*. Muitos intelectuais do Centro Dom Vital e da revista *A Ordem* se envolveram na propaganda distributista, mas, como Amoroso Lima conduzia as instituições de forma aberta, abrangendo pensadores de diferentes correntes políticas e econômicas, o que consideramos ser possível afirmar é que o distributismo se fez presente em ambas as agremiações. Podemos dizer, inclusive, o distributismo representou um importante elemento de aproximação de itinerários – a lembrar que a proximidade entre Amoroso Lima e Lubambo, que originou o primeiro núcleo fora da capital do Centro Dom Vital, surgiu em torno do interesse pelo tema. Contudo, seria equivocado tratá-las como centros de sociabilidade distributistas.

Tal como na Inglaterra, no Brasil, a prática distributista foi, sobretudo, proselitista. Com efeito, nos dois países o tema foi amplamente difundido por meio de conferências e de escritos. Entretanto, como os intelectuais católicos brasileiros tinham mais capacidade de articulação política que os membros da Liga Distributista, o distributismo brasileiro frequentou espaços políticos mais relevantes – como as conferências da LEC, da UDN, e mesmo o comício do lançamento da campanha de Juscelino Kubistchek, em 1964 – do que o inglês. Além disso, liderados por Amoroso Lima e regidos pelo estatuto da LEC, os católicos envolvidos nas constituintes conquistaram avanços de peso no que diz respeito ao reconhecimento da função social da propriedade privada nas Constituições de 1934 e 1946. Destacamos ainda o fato de o distributismo ter conseguido se consolidar a ponto de ser uma corrente amplamente considerada, tanto por críticos quanto por defensores, nos debates em torno da reforma agrária.

Outra característica que diferencia o distributismo brasileiro do inglês está ligada ao contexto econômico e social experimentado em cada país. Afinal, na Inglaterra, os distributistas

⁵⁸ Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (*apud* PIERUCCI, 2011, p. 475), durante o século XX, o número de católicos no Brasil decresceu, partindo de 95,2% da população na década de 1940, e chegando a 89,2%, na década de 1980. Apesar da queda constante, é fato que a população brasileira era, ao menos em suas declarações ao censo, uma massa hegemonicamente católica.

falavam em uma sociedade já capitalista, com um amplo aparato industrial, que precisava ser fragmentado em pequenas propriedades de modo a reduzir as mazelas de um proletariado urbano. Nesse sentido, o socialismo era uma alternativa rechaçada. No Brasil, sobretudo durante as décadas de 1920 e 1930, Amoroso Lima e seus pares tratavam de uma sociedade agrária e desordenada, que estava prestes a escolher um caminho a trilhar. Nessa perspectiva, tanto distributismo, quanto o socialismo e capitalismo eram modelos que poderiam ser aplicados em um território no qual a industrialização estava apenas começando. Da década de 1940 em diante, com a acentuação do debate sobre a reforma agrária, o país passou a ser mais visto como um território de propriedades já concentradas, para o qual o distributismo poderia servir como remédio.

E por falar nos pares de Amoroso Lima, consideramos acertada a decisão de abordar as menções feitas pelos intelectuais da geração do líder católico. Afinal, estimulados por Amoroso Lima, pensadores como Manoel Lubambo, Gustavo Corção, Luíz Santa Cruz, Fábio Alves Ribeiro, Araújo Lima e outros, deram contribuições importantes à divulgação do distributismo no Brasil.

Além disso, o recorte escolhido (1926-1983) também se mostrou satisfatório, uma vez que, antes do primeiro marco, não encontramos qualquer resquício da presença do distributismo no Brasil. Da mesma forma, depois da segunda marca, as menções ao termo não se referem, em maioria, ao distributismo de Amoroso Lima e de Chesterton, mas sim às políticas de distribuição de renda. Apenas nos anos 2000, com a ampliação do uso dos blogs e das redes sociais, Chesterton, e por consequência, o distributismo, passaram a ser recuperados.

Acreditamos que as conclusões acima dão prova do cumprimento do nosso objetivo geral. Assim, passaremos aos esclarecimentos sobre os específicos. O primeiro deles, consistia em “Empreender um estudo sobre a relação entre o distributismo e os diferentes posicionamentos políticos assumidos por Alceu Amoroso Lima ao longo de sua trajetória”. Nesse sentido, subscrevemos a afirmação de Alessandro Garcia da Silva, segundo a qual Amoroso Lima foi um distributista brasileiro. E mais, ressaltamos que, em seu itinerário de rupturas – do diletantismo ao catolicismo; do autoritarismo à democracia; da direita à esquerda – é fato que, entre as décadas de 1920 até o seu falecimento, em 1983, Amoroso Lima permaneceu fiel ao distributismo. Mesmo quando, já idoso, defendeu um socialismo democrático, o pensador o fez por considerar que, naquelas condições marcadas por um governo militar desinteressado das causas sociais, a democracia social surgia como o distributismo “viável”.

Consideramos, assim, comprovada a nossa hipótese, segundo a qual, O distributismo funcionou como uma forma de eixo econômico fixo, em torno do qual Amoroso Lima se posicionou politicamente, ora mais próximo do autoritarismo, ora mais próximo do liberalismo.

Do mesmo modo, acreditamos ter cumprido o segundo objetivo específico, que buscava “Contribuir para o conjunto dos estudos históricos sobre o Brasil do século XX, especialmente no âmbito da mobilização da população católica em torno de projetos políticos, sendo estes partidários ou não”. Nossas abordagens aos textos e discursos de importantes formadores de opinião da população católica, como Amoroso Lima, Corção, Lacerda, entre outros, principalmente no que toca o distributismo, até então, quase desconhecido academicamente, certamente preenche lacunas em estudos já existentes, e, mais importante, abre oportunidades de abordagens para pesquisas vindouras.

Nessa perspectiva, uma ressalva precisa ser feita: nosso estudo se restringiu aos intelectuais que propagavam o distributismo no Brasil. Assim, conseguimos comprovar que muito se falou e se escreveu sobre o tema no país. Contudo, temos ciência de que estes intelectuais representavam uma pequena parcela da sociedade, formada por um grupo um tanto homogêneo (homens, letrados, brancos, que, para além de seu reconhecimento como intelectuais, acumulavam ainda alguma relevância social e/ou política). Assim, por razões relacionadas ao recorte temático, mas também por efeito das fontes disponíveis, não conseguimos medir como a massa da população brasileira reagiu (se é que reagiu) ao debate acerca do distributismo.

Feita a ressalva, consideramos que outra de nossas hipóteses, a de que, entre as décadas de 1930 e 1980, o distributismo representou uma espécie de vertente econômica do projeto de sacralização da sociedade brasileira empreendido pelos intelectuais ligados ao Centro Dom Vital, foi comprovada. E uma das provas disso está na carta enviada por Jackson de Figueiredo a Amoroso Lima, após a conferência de 1927. Nesta, o então presidente do Centro Dom Vital comemorou o fato de Amoroso Lima estar trazendo ao Brasil a tão necessária escola de moderação no que tocava à economia. Após este episódio, muitas menções no mesmo sentido foram feitas ao distributismo.

Nosso terceiro e último objetivo tinha, como intuito, “averiguar a relevância dos pensadores anglófonos ligados ao neotomismo no que diz respeito ao projeto de expansão da atuação dos leigos católicos na vida cultural e política do Brasil do século XX, capitaneado pelos intelectuais do Centro Dom Vital”. Com efeito, durante nosso estudo, acreditamos termos

conseguido comprovar a, até então, pouco considerada, importância de intelectuais anglófonos como Chesterton no Brasil.

Quanto a nossa última hipótese, que buscava verificar se “na segunda metade do século XX, políticos conservadores mobilizaram o ideário distributista em seus pronunciamentos, visando conseguir o apoio dos católicos”, acreditamos ter conseguido comprová-la. Nesse sentido, apesar das menções oportunas de Lacerda e de Kubitschek ao ideal econômico, confiamos que a maior comprovação desta hipótese está na propaganda feita na *Tribuna da Imprensa*, por ocasião da candidatura de Paes de Barros Neto, e na propaganda feita em *O Globo*, durante a campanha de Jânio Quadros. Nestas páginas, há uma clara construção dos “candidatos perfeitos” para os católicos, que perpassam pela formação chestertoniana e pela adesão às pautas distributistas.

Como se vê, a presença do distributismo no Brasil não foi episódica ou apagada, mas frequente e intensa. Assim, consideramos que a nossa tese, à medida que expôs, analisou e contextualizou as apropriações feitas ao ideal econômico no país, passa a constituir uma peça importante para aqueles que se debruçam sobre o Brasil do século XX.

REFERÊNCIAS

Constituições do Brasil

BRASIL. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*, 24 fev. 1891. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D641.htm > Acesso em: 18 nov. 2021.

_____. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*, 16 jul. 1934. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm> Acesso em: 25 nov. 2021.

_____. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*, 10 nov. 1937. Disponível em: <[planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao37.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao37.htm)> Acesso em: 2 dez. 2021.

_____. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*, 18 set. 1946. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao46.htm> Acesso em: 02 mar. 2022.

Encíclicas

GREGÓRIO XVI. *Mirari Vos*. 1932. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/encyclica-mirari-vos-15-augusti-1832.html>>. Acessado em: 12 maio 2021.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta enc. Centesimus annus*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. *Carta enc. Laborem exercens*. 1981. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html> Acessado em: 05 jun. 2021.

_____. *Carta enc. Sollicitudo rei socialis*. 1988. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html> Acessado em: 20 maio 2021.

JOÃO XXIII, Papa. *Carta enc. Mater et Magistra*. 1961. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html>. Acessado em: 08 jun. 2021.

_____. *Carta enc. Pacem in Terris*. 1963. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html>. Acessado em 18 jan. 2022.

LEÃO XIII, Papa. *Carta enc. Aeterni Patris*. 1879. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html>. Acessado em: 19 maio 2021.

_____. *Carta enc. Inscrutabili dei consilio*. 1878. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_21041878_inscrutabili-dei-consilio.html>. Acessado em: 20 maio 2021.

_____. *Carta enc. Immortale dei*. 1885. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html>. Acessado em: 12 maio 2021.

_____. *Carta enc. Libertas praestantissimum*. 1888. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.html>. Acessado em: 18 maio 2021.

_____. *Carta enc. Litteras a vobis*. 1894. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_02071894_litteras-a-vobis.html>. Acessado em: 05 jun. 2020.

_____. *Carta enc. Nobilissima gallorum gens*. 1884. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_08021884_nobilissima-gallorum-gens.html>. Acessado em: 15 maio 2021.

_____. *Carta enc. Rerum novarum*. São Paulo: Paulinas, 2009 [1891].

PIO IX, Papa. *Carta enc. Quanta cura*. 1864. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>>. Acessado em: 12 jun. 2021.

PIO X, Papa. *Carta enc. Il fermo proposito*. 1905. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11061905_il-fermo-proposito.html>. Acessado em: 10 maio 2021.

_____. *Carta enc. Pascendi Dominici Gregis*. 1907. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html>. Acessado em: 11 maio 2021.

PIO XI, Papa. *Carta enc. Quadragesimo anno*. 1931. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html>. Acessado em 08 jun. 2021.

Jornal e revistas nacionais

A Ordem

_____. “Discurso”. In: *A Ordem*, Rio de Janeiro, set./1945, pp. 12-24.

CORÇÃO, G. “Elogio à pequenez”. In: *A Ordem*, Rio de Janeiro, dez./1946, pp. 22-28.

“EDIÇÕES do Centro Dom Vital”. In: *A Ordem*, Rio de Janeiro, ano IX, v. II, 1929, pp. 130.

FIGUEIREDO, Jackson de. “Centro D. Vital”. In: *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, nº 10, maio 1922.

_____. “Editorial”. In: *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1, nº 1, agosto de 1921.

LACERDA, Carlos. “A reforma social”. In: *A Ordem*, Rio de Janeiro, jan.-fev./1950, pp. 5-53.

LIMA, Alceu Amoroso. “Adeus à disponibilidade: carta a Sérgio Buarque de Holanda”. In: *A Ordem*. Rio de Janeiro, ano III, Vol. I, 1929, pp. 54-59.

_____. “A Igreja e a Democracia”. In: *A Ordem*, v. XXXVII, nº 1, jan. 1947, pp. 11-37.

_____. “Sugestões para o programa de um partido”. In: *A Ordem*, v. XXV, nº 7-8, jul-ago. 1945, pp. 11-37. Pp. 83-103.

A União

“AS CONVERSÕES”. em *A União*, Rio de Janeiro, 8 jan. 1923, p. 4.

Correio da Manhã

“INSTALOU-SE ontem, o IX Congresso de Crédito Social e Agrícola”. In: *Correio da Manhã*. Rio de Janeiro, 1 out. 1931, p. 3 e 6.

Correio Paulistano

AMADO, Genolino. “À margem da literatura”. In: *Correio Paulistano*. São Paulo, 28 out. 1926, p. 2.

Diário de Notícias

CORÇÃO, Gustavo. “A carta democrática”. In: *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 10 out. 1963, p. 2.

_____. Gustavo. “Bem comum e justiça social”. In: *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 28 jan. 1962, p. 1 e 5.

_____. “Mater et Magistra”. In: *Diário de Notícias*. Rio de Janeiro, 13 ago. 1961, p. 2 e 4.

_____. “Sessenta anos”. In: *Diário de Notícias*. Rio de Janeiro, 13 dez. 1953, p. 1.

_____. “Temos Papa”. In: *Diário de Notícias*. Rio de Janeiro, 23 jun. 1963, p. 2.

CRUZ, Luíz Santa. “Chesterton e Gustavo Corção”. In: *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 10 nov. 1946, p. 1 e 5.

KUBSTCHEK, J. “Juscelino é o candidato com repúdio ao comunismo”. In: *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 22 mar. 1964, pp. 1-2.

LIMA, Alceu Amoroso. “A solução racional”. In: *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 29 jan. 1950, p. 1 e 4.

_____. “De volta”. In: *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 23 abr. 1950, p. 1 e 2.

_____. “Olhemos para o Canadá”. In: *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 14 dez. 1952.

_____. “Petróleo”. In: *Diário de Notícias*. Rio de Janeiro. 08 maio 1955, p. 1.

RIBEIRO, Fábio Alves. “Três alqueires e uma vaca”. In: *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 06 abr. 1947, p. 1 e 5.

_____. . “Ainda ‘três alqueires e uma vaca’”. In: *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 27 abr. 1947, p. 2.

Diário de Pernambuco

AMARAL, A. “A cruzada de Chesterton”. In: *Diário de Pernambuco*, Pernambuco, 19 out. 1926, p. 2.

FREYRE, Gilberto. “Da outra América”. In: *Diário de Pernambuco*. Pernambuco, 8 jan. 1922. P. 3.

Frei Caneca

LUBAMBO, M. “Distributismo”. In: *Frei Caneca*, Pernambuco, 01/ out. 1927, p. 3.

Fronteiras

LUBAMBO, M. “Trechos do discurso de Manoel Lubambo ao tomar posse a Secretaria da Fazenda”. In: *Fronteiras*, Pernambuco, v. 6, n. 30-31, nov./dez. 1937, p. 12.

Jornal de Notícias

SCHMDT, Augusto Frederico. “Definições”. In: *Jornal de Notícias*. São Paulo, 26 fev. 1948, p. 2.

Jornal do Brasil

BRANCO, Carlos Castelo. “Crescimento e distribuição”. In: *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 18 fev. 1972, p. 4.

CRUZ, Luíz Santa. “O Canto do Distributismo Agrário”. In: *Jornal do Comércio*. Rio de Janeiro, 12 jan. 1964, p. 4.

LIMA, Alceu Amoroso. “50 anos depois”. In: *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 19 ago. 1977, p. 11.

_____. “A desconcentração econômica”. In: *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 2 fev. 1973, p. 1.

_____. “A família autêntica”. In: *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 2 dez. 1966, p. 1.

_____. “A pirâmide e a base”. In: *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 8 jan. 1981, p. 12.

_____. “Boom”. In: *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 16 jun. 1972, p. 1

_____. “Distributismo”. In: *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 2 ago. 1963, p. 1.

_____. “Do distributismo ao realismo econômico”. In: *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 21 abr. 1966, p. 1.

_____. “Estado de Guerra”. In: *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 25 abr. 1963, p. 1.

_____. “Liberalismos e liberdade”. In: *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro. 26 jun. 1970, p. 1.

_____. “O distributismo e o Brasil”. In: *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 18 abr. 1980, p. 11.

_____. “O pensamento distributista”. In: *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 17 abr. 1980, p. 11.

_____. “Perfume imperial”. In: *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 28 set. 1973.

_____. “SSSS”. In: *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 8 jul. 1965, p. 1.

Legionário

“ORGANIZAÇÃO Legionária: Programa – definições e finalidades”. In: *Legionário*. Ceará, 1 abr. 1933, p. 3.

“PELAS NAÇÕES: Hitler e o Comunismo”. In: *Legionário*. Ceará, 1 abr. 1933, p. 3.

Maria

ATRAVÉS DO MÊS: “Centro Dom Vital”. In: *Maria*, Pernambuco, ano XVII, n. 10, out. 1929, p. 248.

O Dia

AMARAL, Azevedo. “A cruzada de Chesterton”. In: *O Dia*, 17, out. 1926, p. 1.

O Globo

CORÇÃO, Gustavo. “G.K. Chesterton”. In: *O Globo*, Rio de Janeiro, 06 jun. 1974, p. 1.

GUDIN, Eugênio. “A ‘desconcentração econômica’”. *O Globo*, Rio de Janeiro, 16 fev. 1973, p. 2.

O PARTIDO Democrata Cristão opõe-se também ao integralismo”. *O Globo*, Rio de Janeiro, 14 jul. 1945, p. 6.

PARTIDO Trabalhista cristão. “Apelo aos indecisos”. *O Globo*, Rio de Janeiro, 29 set. 1960, p. 9.

O Jornal

“ASSOCIAÇÃO Brasileira de Educação”. In: *O Jornal*, Rio de Janeiro, 18 maio 1927, p. 11;

“Associação Brasileira de Educação”. In: *O Jornal*, Rio de Janeiro, 19 maio 1927, p. 4.

CHATEAUBRIAND, ASSIS. “Ditadura e Catadura”. In: *O Jornal*. Rio de Janeiro, 23 nov. 1936, p. 4).

“ILUSÃO distributista”. In: *O Jornal*. Rio de Janeiro, 10 set, 1932, p. 4.

“HUMANIZAÇÃO da economia”. In: *O Jornal*. Rio de Janeiro, 16 set, 1932, p. 4.

“HUMANIZAÇÃO da economia”. In: *O Jornal*. Rio de Janeiro, 15 set, 1932, p. 4.

“OPERARIADO católico”. In: *O Jornal*. Rio de Janeiro, 8 set, 1932, p. 4.

LIMA, Alceu Amoroso. “A crise econômica IV”. In: *O Jornal*, Rio de Janeiro, 09, mar. 1941, p. 6.

_____. “A questão social e a solução distributista”. In: *O Jornal*. Rio de Janeiro, 26 dez. 1930, p. 4.

- _____. “A crise econômica V”. In: *O Jornal*, Rio de Janeiro, 16, mar. 1941, p. 6.
- _____. “Monocracia e policracia I”. In: *O Jornal*, Rio de Janeiro, 13 jun. 1926, p. 4.
- _____. “Monocracia e policracia II”. In: *O Jornal*, Rio de Janeiro, 20 jun. 1926, p. 4.
- _____. “Monocracia e policracia III”. In: *O Jornal*, Rio de Janeiro, 27 jun. 1926, p. 4.
- _____. “Primeiros passos”. In: *O Jornal*, Rio de Janeiro, 3 jan. 1926, p. 4.
- _____. “O colapso da grande propriedade”. In: *O Jornal*. Rio de Janeiro, 14 set, 1932, p. 4 e 12.
- _____. “Totalizações”. In: *O Jornal*, Rio de Janeiro, 23 mar. 1926, p. 4.

LIMA, José Francisco de Araújo. “A decadência do Ateísmo: a propósito do curso de Sociologia Cristã do sr. Tristão de Ataíde”. In: *O Jornal*. Rio de Janeiro, 25 jan. 1931, p. 2.

“UMA EXCURSÃO Intelectual: as conferências do sr. Tristão de Ataíde em Minas Gerais”. In: *O Jornal*. Rio de Janeiro, 3 jul. 1932, p. 5.

O Jornal do Comércio

NETO, Brasília Machado. “O problema da terra”. In: *Jornal do Comércio*. Rio de Janeiro, 16 fev. 1955, p. 2.

O Imparcial

BARBOSA, Plácido. “O Alcoolismo”. In: *O imparcial*. Rio de Janeiro. 23 jun. 1921, p. 2.

Pequeno Jornal

PELA RELIGIÃO. “Protestantes que se convertem”. In: *Pequeno Jornal*, Pernambuco, 27 fev. 1923, p. 1.

Síntese Política, Econômica Social

LIMA, Alceu Amoroso. “O princípio da Socialização”. In: *Síntese Política Econômica Social*. Rio de Janeiro: n.º. 11, jul./set. 1961, pp. 22-36.

Tribuna da Imprensa

LACERDA, Carlos. “Sim, agonia do cristianismo”. In: *Tribuna da Imprensa*. Rio de Janeiro, 20-21 dez. 1952, p. 4.

LIMA, Alceu Amoroso. “Economismo”. In: *Tribuna da Imprensa*, Rio de Janeiro, 05/09/1953, p. 9.

“POVO elegerá Paes de Barros Neto para honrá-lo na Câmara Federal. In: *Tribuna da Imprensa*. Rio de Janeiro, 20-21 set. 1958, p. 4-a.

“O DISTRIBUTISMO da terra”. In: *Tribuna da Imprensa*. Rio de Janeiro, 20-21 set. 1958, p. 4-b.

Jornais e revistas internacionais

Daily People

De LEON, D. “Socialism and the Servile State”. In: *Daily People*, 11 ago. 1913. Disponível em: <<https://www.marxists.org/archive/deleon/pdf/1913/1913-Aug11.pdf>> Acessado em 11 jul. 2019.

G.K. 's Weekly.

CHESTERTON, G. K. “America Rediscovered II”. In: *G.K. 's Weekly*, Londres, 20 dez. 1930, p. 235.

_____. “A Socratic Symposium”. In: *G.K. 's Weekly*, Londres, 18 jul. 1935, p. 304.

_____. “Defects of distributism”. In: *G.K. 's Weekly*, Londres, 19 mar. 1932, p. 23.

_____. “How to avoid utopia”. In: *G.K. 's Weekly*, Londres, 20 out. 1928, p. 87.

_____. “The distributista difficulties”. In: *G.K. 's Weekly*, Londres, 21 set.1929, p. 23.

_____. “The distributista difficulties II”. In: *G.K. 's Weekly*, Londres, 28 set.1929, p. 39.

_____. “The distributista difficulties III”. In: *G.K. 's Weekly*, Londres, 05 out. 1929, p. 55.

_____. “The distributista difficulties IV”. In: *G.K. 's Weekly*, Londres, 12 out.1929, p. 71.

_____. “The true case for unity”. In: *G.K. 's Weekly*, Londres, 17 set. 1932, p. 23.

HESELTINE, G. C. “The Industrial Problem”. In: *G.K. 's Weekly*, Londres, 15 jun. 1929, p. 217. p. 23.

THE DISTRIBUTIST LEAGUE. “The Distributist League”. In: *G.K. 's Weekly*, Londres, 26 dez. 1931, p. 259.

TITTERTON, W. R. “In defence of distributism”, In: *G.K. 's Weekly*, Londres, 25 jun. 1927, p. 152.

The Catholic Telegraph

“TRIBUTE TO cardinal Manning”. In: *The Catholic Telegraph*, Cincinnati – EUA, vol. 58, nº 45, 10 out. 1889, p. 3.

The Dublin Review

BELLOC, Hilaire. “Catholicism and History” In: *The Dublin Review*. Londres-Ing: Burs & Oates, Vol. CXLIX, nº 298-299; jul/out. 1911a, pp. 321-328.

_____. “On a method os Writing History”. In: *The Dublin Review*. Londres-Ing: Burs & Oates, Vol. CXLIX, nº 298-299; jul/out. 1911b, pp. 146-155.

The New Age

BELLOC, Hilaire. “A Question”. In: *The New Age*, Londres, 21 mar. 1908, pp. 409-410.

_____. “Not a Reply”. In: *The New Age*, Londres, 08 fev. 1908, pp. 289-290.

_____. “Thoughts about Modern Thought”. In: *The New Age*, Londres, 07 dez. 1907, pp. 108-110.

BENNETT, A. “Why I am a Socialist”. In: *The New Age*, Londres, 30 nov. 1907, p. 90.

CHARLES, Geo. “Letters to the editor: Ruled out”. In: *The New Age*, Londres, 30 maio. 1912, p. 118.

CHESTERTON, G.K. “On Wells and a Glass of Beer”. In: *The New Age*, Londres, 25 jan. 1908, p. 250.

_____. “The Last of the Rationalists: A Reply to Nr. Bernard Shaw”. In: *The New Age*, Londres, 29 fev. 1908, pp. 348-349.

_____. “Why I am not a Socialist”. In: *The New Age*, Londres, 04 jan. 1908, pp. 189-190.

SHAW, G. B. “Belloc and Chesterton. In: *The New Age*, 15 fev. 1908, pp. 309-311.

WELLS, H. G. “About Chesterton and Belloc”. In: *The New Age*, Londres, 11 jan. 1908, pp. 209-210.

_____. “A Answer”. In: *The New Age*, Londres, 28 mar. 1908, p. 429.

Correspondências

Cartas de Frei Betto enviadas a Amoroso Lima (1970).

Cartas de Helder Câmara enviadas a Amoroso Lima (1931).

Cartas de Hilaire Belloc enviadas a Amoroso Lima (1926 e 1927).

Cartas de Manoel Lubambo enviadas a Amoroso Lima (1927 a 1940).

Referências bibliográficas

ALEA, Salvador Antuñano. “El distributismo inglés: uma alternativa de raiz tomista a los totalitarismo del siglo XX. In: *Cuadernos de pensamiento*, Madrid-ESP: Fundación Universitaria Española, n. 16, 2004, pp. 277-299.

ALENCAR, F. L. “A Encíclica *Aeterni Patris* e o movimento de restauração da filosofia tomista”. In: *The Chesterton Review*, v. 2, n. 1, 2010, pp. 107-134.

ALVES, Claudia. “Contribuições de Jean-François Sirinelli à história dos intelectuais da educação”. In: *Educação e Filosofia*, Uberlândia: v.33, nº67, jan./abr. 2019, pp. 27-55.

ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 1975.

- AQUINO, Maurício de. “Modernidade republicana e a diocesanização do catolicismo no Brasil: as relações entre Estado e Igreja na Primeira República (1889-1930). In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 32, nº 63, 2012, pp. 143-170.
- ARDUINI, Guilherme Ramalho. *Em busca da Idade Nova: Alceu Amoroso Lima e os projetos católicos de organização social (1928-1945)*, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.
- _____. “O Centro Dom Vital: estudo de caso de um grupo de intelectuais católicos no Rio de Janeiro entre os anos de 1920 e 1940”. In: RODRIGUES, Cândido Moreira; PAULA, Christiane Jalles de (Orgs). *Intelectuais e militância católica no Brasil*. Cuiabá: EdUFMT, 2012, pp. 15-44.
- _____. *Os soldados de Roma contra Moscou: a atuação do Centro Dom Vital no cenário político e cultural brasileiro (Rio de Janeiro – 1922-1948)*. (Tese de Doutorado em Sociologia). São Paulo: USP, 2014.
- ARGUELLO, Santiago; CORTINA, Álvaro. “Henri Bergson, neotomismo y filosofía de la libertad em Tomás de Aquino”. In: *Veritas*, n. 31, set. 2014, pp. 87-114.
- AZZI, Riolando. *A Cristandade Colonial: um projeto autoritário*. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.
- BARBUY, Victor Emanuel Vilela. “Aspectos do distributismo no Brasil”. In: *Revista de Geopolítica*, v. 10, nº 1, jan/jun de 2019, pp. 45-59.
- BARROS, José D’Assunção. “Materialismo histórico e determinismo: revisitando uma polêmica”. In: *Cultura e Sociedade: revista de cultura política*. V.1, n.1, jan/jun de 2011, pp. 96-123.
- BARROSO, Gustavo. *O que todo integralista deve saber*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.
- BLAKISTON, Noel. *The Roman Question: extracts from the despatches of Odo Russell*. Londres: Chapman and Hall, 1962.
- BEER, Max. *História do socialismo e das lutas sociais*. São Paulo: Expressão Popular, 2006
- BELCHIOR, Marco André Paleta. *John Henry Newman e a questão da Infalibilidade Papal: A leitura do dogma e a compreensão do papel do Romano Pontífice*. (Dissertação de Mestrado em Teologia), Lisboa-POR: Universidade Católica Portuguesa, 2012.
- BELLOC, Hilaire. *A companion to Mr. Wells’s outline of History*. London: Sheed and Ward, 1926.
- _____. *Economics for Helen*. Norfolk-EUA: IHS Press, 2004.
- _____. *La crisis de nuestra civilización*, 3º ed. Buenos Aires, ARG: Sudamericana, 1945.
- _____. *La restauración de la propiedad*, 1º ed. Buenos Aires, ARG: Poblet, 1949.
- _____. *O Estado Servil*. Curitiba: Livraria Danúbio Editora, 2017.

- _____. MACDONALD, J. Ramsay. *Socialism and the Servile State*. Londres-ENG: The South West London Federation of the Independent Labour Party, 1911.
- _____. *The Cruise of the Nona*. Londres-ENG: Constable, 1925.
- BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*; [organização Michael Löwy]. São Paulo: Boitempo, 2013.
- BERLIN, I. “Os dois conceitos de liberdade”. In: HARD, H. & HAUSHEER, R. (orgs.). *Estudos sobre a humanidade*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda, 1986.
- BOURDIEU, Pierre. “As condições sociais da circulação internacional das ideias”. In: *Enfoques – Revista Eletrônica*. Rio de Janeiro, v. 1, nº 01, 2002, pp. IV-117.
- BRANDÃO, Berenice Cavalcante. *Movimento católico leigo no Brasil: as relações entre Igreja e Estado (1930-1937)*. Dissertação de mestrado, Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1975.
- CANDIDO, Antonio. “Radicais de ocasião”. In: *Discurso*, n. 9, 1978, pp. 193-201.
- CALVEZ, Jean-Yves & PERRIN, Jaques. *Igreja e sociedade econômica: ensino social dos papas de Leão XIII a Pio XII (1878-1958)*. Porto-POR: Livraria Tavares Martins: 1960.
- CASTAÑO, Daniel. *Gilbert Keith Chesterton y el Distributismo inglés en el primer tercio del siglo XX*. Madrid, ESP: Fundación Universitaria Española, 2005.
- CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: um longo caminho*. 21. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- _____. História intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura. In: *Revista Topoi*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 2000, pp. 123-152.
- CARVALHO, Nilmar de Sousa. *Conosco, sem nós ou contra nós: A Igreja Católica e sua proposta de reforma agrária como estratégia de reposicionamento dentro da Sociedade na segunda metade do século XX*. (Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião), UFJF: Juiz de Fora/MG, 2020.
- CASALI, Alípio. *Elite intelectual e restauração da Igreja*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1995.
- CHARLE, Christophe. “Nascimento dos intelectuais contemporâneos (1860-1899). Tradução de Maria Helena Camara Bastos. In: *História da Educação*, ASPHE/FaE/UFPel: Pelotas, n. 14, set. 2003, pp. 141-156.
- CHESTERTON, Gilbert Keith. *Autobiografia*. Campinas, SP: CEDET, 2012a.
- _____. *Pequeña Historia de Inglaterra*. Madrid: Editorial Saturnino Calleja, 1920.
- _____. *O homem eterno*. Campinas, SP: CEDET, 2014.
- _____. *O que há de errado com o mundo*, Campinas, SP: CEDET, 2013.

- _____. *Santo Tomás de Aquino*, 3º ed. Campinas, SP: CEDET, 2015.
- _____. *Todos os caminhos levam à Roma*, São Paulo, SP: Oratório, 2012b.
- _____. *Um esboço da sanidade: pequeno manual do distributismo*, 1º ed. Campinas, SP: CEDET, 2016.
- COMPAGNON, Oliver. “Le catholique français au Brésil: l’influence de Jacques Maritain sur Alceu Amoroso Lima”. In: MATOSO, K. de Queirós; *et al. Modèles politiques et culturels au Brésil. Emprunts, adaptations, rejets. XIXe et XXe siècles*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2003, pp. 271-291.
- CORÇÃO, G. *Três alqueires e uma vaca*. Rio de Janeiro: Agir, 1958.
- COSTA, Marcelo Timotheo da. *Um itinerário no século: mudança, disciplina e ação em Alceu Amoroso Lima*. São Paulo: Loyola, 2006.
- CRIBB, Ruth & CRIBB, Joe. “Eric Gill and Ditchling: the workshop tradition”. Ditchling Museum, 2007, pp. 23-32.
- DESSAIN, Charles Stephen. *O Cardeal Newman – Precursor do Vaticano II*. Braga-POR: Livraria A.I., s.d.
- DUFF, Eamon. *Santos e pecadores: a história dos papas*. São Paulo: Cosac & Naify, 1998.
- ENGELS, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- EPISCOPADO BRASILEIRO. “Pastoral Coletiva de 1890. In: Rodrigues, Anna Maria Moog (Org.). *A Igreja na República*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.
- FIGUEIREDO, Jackson de. *Correspondência*. Rio de Janeiro: Editora A. B. C., 1938.
- FRAGOSO, Hugo. “A Igreja na formação do Estado Liberal. In: HAUK, João Fagundes; *et al* (Org.). *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época, Século XIX*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- RETTO, Antonio. “O contexto histórico da encíclica *Mirari Vos*. In: *Revista Estudos Filosóficos*. São João del-Rei – MG, Nº3, 2009, pp. 43-56.
- HEREDIA, Blanca Krauel. “La minoria católica em Inglaterra según el testimonio de Antonio Ponz (1783). In: *Chronica Nova*. Granada-ESP, 23, 1996, pp. 189-199.
- HOBBSAWM, Eric. *La era de la Revolución: 1789-1848*. Buenos Aires: Crítica, 2009.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- GIDE, Carlos. *Compêndio d’Economia Política*. Porto Alegre: Globo, 1953.
- GIORDANI, Iginio. “Apresentação”. In: LEÃO XIII, Papa. *Carta enc. Rerum novarum*. São Paulo: Paulinas, 2009 [1891].
- JAUSS, Hans Robert. “A estética da recepção: colocações gerais”. In: LIMA, Luiz Costa (org.). *A Literatura e o Leitor: Textos de Estética da Recepção*. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Paz e

- Terra, 2002, pp. 67-84.
- JUNG, Carl Gustav. “Inconsciente pessoal e inconsciente coletivo suprapessoal ou coletivo”. In: JUNG, Carl Gustav. *Espiritualidade e Transcendência: seleção e edição de Brigitte Dorst*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2015.
- LABOA, Juan Maria. *La Iglesia del siglo XIX: entre la restauración y la revolución*. Madrid-ESP: Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 1994.
- LEME, Dom Sebastião. *Carta Pastoral Saudando a sua Arquidiocese*. Petrópolis: Typ. Vozes de Petrópolis, 1916.
- LIMA, Alceu Amoroso. *A experiência reacionária*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.
- _____. *Estudos: segunda série*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.
- _____. *Indicações políticas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.
- _____. *Introdução à economia moderna*. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1961.
- _____. *Memórias improvisadas: diálogos com Medeiros Lima*. Rio de Janeiro: Vozes/Educam, 2000.
- _____. *Política*. Rio de Janeiro: Agir, 1956
- _____. “Prefácio”. In: LIMA, José Francisco de Araújo. *Amazônia – a terra e o homem*. São Paulo/Rio de Janeiro/Recife/Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1937
- _____. *Preparação à sociologia*. Rio de Janeiro: Getúlio Costa, 1942.
- _____. *Revolução, reação ou reforma?* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1964.
- _____. *Violência ou não?* Petrópolis: Vozes, 1969.
- LIMA, José Francisco de Araújo. *Amazônia – a terra e o homem*. São Paulo/Rio de Janeiro/Recife/Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1937.
- LIMA SOBRINHO, Barbosa. *Presença de Alberto Torres: sua vida e pensamento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- LOBATO, A. León XIII y el neotomismo. In: BARQUILLA, J. B.; GARCIA, A. G. (Coord). *León XIII y su tiempo*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, Servicio de Publicaciones, 2004.
- LUBAMBO, Manoel. *Capitais e grandeza nacional*. São Paulo/Rio de Janeiro/Recife/Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1940.
- MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- MARIA, Júlio. *A Igreja e a República*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.
- MARITAIN, Jacques. *Antimoderne*. Paris: Éditions de la Revue des Jeunes, 1922.

- _____. *Humanismo Integral: uma visão nova da ordem cristã*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965.
- _____. *Por um humanismo cristão: textos seletos*. São Paulo: Paulus, 1999.
- _____. *Sete lições sobre o ser*. São Paulo: Loyola, 2005.
- MARITAIN, Raissa. *As Grandes Amizades*. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1952.
- MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero aos nossos dias*. V. III, São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. *História da Igreja: de Lutero aos nossos dias*. V. IV. São Paulo: Loyola, 2014.
- MARX, Karl, *O Capital: crítica da economia política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Livro I, vol. 1 e 2, 2003.
- MEDEIROS, Rodrigo Dantas de. *Dom Vital: A Questão Religiosa e a Crise Político-Institucional no Segundo Reinado*. Araraquara-SP: UNESP, Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, 2020.
- MELLO, Maria Tereza Chaves de. “A modernidade republicana”. In: *Revista Tempo*, Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, v.13, n.26, 2009, pp.15-31.
- MORAIS, João Francisco Regis de. *História e pensamento na educação brasileira: contribuição de Tristão de Athayde*. Campinas-SP: Papirus, 1985.
- MOURA, Carlos André Silva de. “A pastoral de Dom Sebastião Leme em 1916 e o projeto de politização do Clero”. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano IX, n. 25, maio/agosto de 2016, pp. 23-38.
- _____. “Restaurar todas as coisas em Cristo: Dom Sebastião Leme e os diálogos com intelectuais durante o movimento de recatolização no Brasil (1916-1942). In: RODRIGUES, Cândido Moreira; PAULA, Christiane Jalles de (Orgs). *Intelectuais e militância católica no Brasil*. Cuiabá: EdUFMT, 2012, pp. 15-44.
- MOURELLE, Thiago Cavalieri. “Apontamentos sobre a modernidade e seus reflexos para o Brasil do século XX”. In: *Revista Contemporânea*, ano 2, nº2. 2012, pp. 28-49.
- MULLER, Jill. *Gerard Manley Hopkins and Victorian Catholicism: A Herat in Hiding*. Nova Iorque-EUA: Routledge, 2003.
- NASCIMENTO, Rhuan Reis. “Considerações acerca do determinismo religioso na análise Histórica”. In: *Anais da XIV Semana de História Política da UERJ*, 2019, pp. 905-916.
- _____. & SILVA, A.G. “A propriedade na Doutrina Social da Igreja Católica”. In: *Revista de Geopolítica*, v. 9, n. 2, jul.-dez./2018, p. 106-121.
- PAULA, Christiane Jalles de. *O bom combate: Gustavo Corção na imprensa brasileira (1953-1976)*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2015.
- PAINE, Scott Randall. *Chesterton e o Universo*. Brasília: UNB, 2008.

- PENTY, Arthur J. “Distributism: a Manifesto”. In: SHARPE, John et al. (orgs.). *Distributist perspectives: Enssays on the economics of justice and charity*. Norfolk-EUA: IHS Press, 2004.
- PALMER, Cecil. *Estamos de acuerdo?*. Sevilha-ESP: Editorial Renacimiento, 2010.
- PEARCE, Joseph. *El viejo trueno: biografia de Hilaire Belloc*. Madrid-ESP. Palabra, 2016.
- _____. *Sabedoria e inocência: vida de G. K. Chesterton*. Campinas – SP: Ecclesiae, 2015.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. “Religiões no Brasil”. In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Agenda Brasileira: temas de uma sociedade em mudança*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- PONTIFÍCIO CONSELHO DE “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. 7. ed. São Paulo: Paulinas, 2011.
- RAEYMAEKER, Luis de. La actitud del cardenal Mercier en materia de investigación filosofica. In: *Sapientia – Revista de Filosofia*, Buenos Aires, ano VI, n. 22, 1951, pp. 250-261.
- RIBEIRO, Pedro Henrique dos Santos. Jacques Maritain: um distributista à moda democrata-cristã. In: SILVA, Alessandro Garcia da; NASCIMENTO, Rhuan Reis de (orgs.). *Distributismo: economia para além do capitalismo e do socialismo*. Curitiba: Appris, 2020, pp. 79-108.
- RODRIGUES, Anna Maria Moog (Org.). *A Igreja na República*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.
- RODRIGUES, Cândido Moreira. *A Ordem: uma revista de intelectuais católicos (1934-1945)*. Belo Horizonte: Autêntica/Fapesp, 2005.
- _____. *Aproximações e conversões: o intelectual Alceu Amoroso Lima no Brasil dos anos 1928-1946*. São Paulo: Alameda, 2013.
- _____. *Alceu Amoroso Lima: matrizes e posições de um intelectual católico militante em perspectiva histórica – 1028-1946*. (Tese de Doutorado em História). Assis – SP: Universidade Estadual Paulista – UNESP, 2006.
- _____. “O intelectual e seu tempo: obras e correspondências de Alceu Amoroso Lima no período pós-1964”. In: PAULA, C.J. & RODRIGUES, C.M. (orgs.). *Intelectuais e militância católica no Brasil*. Cuiabá: EdUFMT, 2012, pp. 213-245.
- RODRIGUES, Félix Contreras. “A propriedade e o ensinamento integralista”. In: *Enciclopédia do Integralismo*. Rio de Janeiro: Edições GRD, Livraria Clássica Brasileira, v. III, 1958, pp. 139-145.
- SERRY, Hervé. Literatura e Catolicismo na França (1880-1914): contribuição a uma sociohistória da França. Tradução de Paulo Neves. In: *Tempo Social*, São Paulo, v. 16, nº 1, 2004, pp. 129-152.
- _____. “Déclin social et revendication identitaire: la ‘renaissance littéraire catholique’ de la première moitié du XX siècle”. In: *Sociétés Contemporaines*, nº 44, dez e 2001, pp. 91-111.

- SKINNER, Quentin. *Visões da Política: questões metodológicas*. Algés, PORT: DIFEL, S.A., 2002.
- SILVA, Alessandro Garcia da. “A crítica distributista ao capitalismo”. In: SILVA, Alessandro Garcia da; NASCIMENTO, Rhuan Reis de (orgs.). *Distributismo: economia para além do capitalismo e do socialismo*. Curitiba: Appris, 2020, pp. 35-57.
- _____. “Chesterton e a intelectualidade católica brasileira”. In: ARDUINI, Guilherme; SILVA, Maurício Trindade. *Coletânea ciclo: Tristão de Athayde – Alceu Amoroso Lima*. São Paulo: Centro de Pesquisa e Formação Sesc-SP, 2017.
- _____. *O pensamento econômico de Alceu Amoroso Lima na década de 1930*. (Dissertação de Mestrado em Sociologia). Rio de Janeiro/RJ: IUPERJ, 2008.
- _____. *Sob a sombra de Deus: o catolicismo trágico de Octávio de Faria*. (Tese de Doutorado em Sociologia). Rio de Janeiro/RJ: UFRJ, 2018.
- SILVA, Luciandra Gonçalves da Silva. “*Sob o símbolo da Cruz*”: *Questão social, família e educação nas relações entre Estado e Igreja no Brasil (1930-1945)*. (Dissertação de Mestrado em Educação). Rio de Janeiro/RJ: UERJ, 2010.
- SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.
- SKIDMORE, Thomas E. *Uma História do Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- TITTERTON, W.R. G.K. *Chesterton, mi amigo*. Madrid, ESP: Ediciones RIALP, S. A., 2011.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Porto Alegre/Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Sulina/Universidade de Caxias do Sul, 1980.
- VACARIA, Frei Arthur de. *Dom Vital*. Caxias do Sul: Editora São Miguel, 1957.
- VELLOSO, Mônica Pimenta. “*A Ordem*: Uma revista de doutrina, política e cultura católica. Rio de Janeiro: RCP, 21 (3), jul./set. 1978, pp. 117-160.
- VISENTINI, Paulo G. Fagundes & PEREIRA, Analucia Danilevicz. *A História do mundo contemporâneo: da Pax Britânica do século XVIII ao choque das civilizações do século XXI*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- VILLAÇA, Antonio Carlos. *O desafio da liberdade: a vida de Alceu Amoroso Lima*. Rio de Janeiro: Agir, 1983.
- _____. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- WELLS, H. G. *História universal*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956, v. 3.
- WINOCK, Michel. *O século dos intelectuais*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.